Philosophie und Leben

6. JAHRGANG + 8. HEFT + AUGUST 1930

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen.“

Rationalismus und Irrationalismus in der Philosophie der Gegenwart

Von Oskar Ewald

Die Philosophie der Gegenwart zeigt auf den ersten Blick ein wenig einheitliches Bild; und doch ist es in der Tiefe ein Grundgegensatz, der sie beherrscht: der von Rationalismus und Irrationalismus.

Dieser Gegensatz ist freilich so alt wie die Philosophie, wie die Menschheit, ja, wir können wohl sagen, wie die Welt selbst. Aber ganz ohne Zweifel ist er heute in einer besonderen Weise akut geworden. Was sich wieder daraus erklärt, daß er keine Sache des bloßen Denkens ist, vielmehr einen Konflikt ausdrückt, der die ganze Breite des Lebens durchzieht, in Theorie und Praxis zur Lösung drängt.

Versuchen wir, seinen wesentlichen Sinn zu bestimmen! Ratio heißt Vernunft und so ist der Rationalist derjenige, der das Schwergewicht in die logisch-vernünftige Erfassung und Beherrschung des Seins verlegt. Hiermit ist notwendig eine Hoch- und Höchstwertung des Prinzips, des Einheits- und Allgemeinprinzips verbunden. Das Gesetz triumphiert über den Einzelfall, das Allgemeine über das Besondere, das Universale über das Individuelle, das Eine über das Viele, der Begriff über die Anschauung, der Intellekt über Gefühl und Triebwillen, der Zweck über die Kraft, die Gestalt über die Bewegung, die Form über den Inhalt. Nur was sich wiederholen, regeln, festsetzen läßt, gewinnt Bedeutung. Das Erkennen wie das Tun, das Wissen wie das Handeln wird zum planmäßigen Vorausbestimmen. Man erwäge, wie unsere ganze abendländische Zivilisation und Kultur diesen Charakter angenommen hat und noch weiter anzunehmen im Begriffe ist. Das Berechnen und Errechnen des Endeffektes verdrängt mehr und mehr den elementaren Impuls. Es genügt, Namen wie Ford und Taylor zu nennen. Amerikanisierung bedeutet in der Hauptsache Rationalisierung. Der „Maschinenmensch“ wird zum Symbol einer ganzen Zeit.

Es fehlt begreiflicherweise nicht am Gegenmotiv des Irrationalismus, der es nicht dulden will, daß das Leben vom Schema vergewaltigt und bewältigt werde. Er verficht das Recht der Qualität der Quantität, des Einzelnen der Masse, der Ausnahme der Regel, des Sonderfalles der großen Zahl gegenüber. Ihm ist die Welt bloß darum interessant, das Leben lebenswert, weil sie noch Überraschungen bereithalten. Denn als wertvoll gilt ihm eben das Unerwartete, das sich durch keinen Kalkül erschöpfen läßt.

In der großen Linie des Philosophierens finden wir fast alle namhaften Denker der Neuzeit bis Kant unter den Rationalisten; in dem hier zugrunde gelegten weiteren Sinn und Umfang haben wir auch die meisten Empiristen (Baco, Locke, Hume) zu ihnen zu rechnen. Desgleichen Fichte, Schelling, Hegel, welch letzterer bekanntlich das typische Wort geprägt hat:

Alles, was vernünftig ist, ist,
alles, was ist, ist vernünftig.

Bei diesen Philosophen fehlt es allerdings auch nicht an bewußt irrationalen Elementen und dementsprechend kommt es zu einer außerordentlichen Vertiefung des Prinzips der Rationalität. Ihm steht der moderne Irrationalismus des späteren Feuerbach und namentlich Schopenhauers gegenüber. Nietzsche, Bergson, James und die anderen Pragmatisten setzen ihn fort; neuerdings ist insbesondere Müller-Freienfels zu nennen.

Erkenntnistheoretische, psychologische, ontologisch-metaphysische Motive greifen hier — wie überall in der Philosophie — ineinander. Der Irrationalist vertritt die Meinung, daß nicht im Denken, sondern im Willen, Trieb und Gefühl das Wurzelhafte des Menschen liegt. Ebenso erscheint ihm das Wesen der Welt eher als alogisch denn als logisch, eher als Äußerung blinder Kraft, denn als Kundgebung gedanklicher Ordnung und Gesetzmäßigkeit: und demgemäß vollzieht sich der Erkenntnisprozeß nicht so sehr in den geebneten Bahnen des Begreifens, Urteilens, Schließens, wie er durch spontane Durchbrüche des Unbewußten in Einfühlung, Intuition und ähnlichen Vorgängen zustande kommt.

Mit diesem Grundgegensatz verbindet sich sehr deutlich ein anderer, der zwischen systematischer Philosophie und Lebensphilosophie. Der Rationalismus hat seinem ganzen Gehalt nach begreiflicherweise die Tendenz zum System; er möchte die ganze ungeheure Mannigfaltigkeit des Seienden am liebsten in eine universale Weltformel einspannen, die er wie ein riesiges Netz über die Erscheinungswelt wirft. Anders der Lebensphilosoph. Ihm ist es weniger um das zu tun, was da ist, als um

das, was da sein soll, ihm ist es, sagen wir, vor allem darum zu tun, daß etwas getan wird. Der Forderung des Systems steht hier die des Impulses gegenüber. Kant, der rationale Systemdenker, verlangt im kategorischen Imperativ, daß man das Allgemeingesetz in seiner beharrenden Majestät restlos und unbedingt erfülle; Schopenhauer, der Irrationalist, erwartet vom Heiligen und Erlösten das unerhörteste Wunder: Aufhebung des Willens und Vernichtigung der Welt; ungeachtet des diametralen Gegensatzes in der Wertung ist Nietzsche mit ihm doch darin einig, dem Menschen die Freiheit höchster Schöpferkraft und Selbstbestimmung zuzutrauen; und in Bergsons „elan vital" liegt vor allem dies, daß der Substanz der Welt neues und immer neues Sein entquillt, dem mit keiner mathematischen oder logischen Formulierung endgültig beizukommen ist. Ich und All sind unberechenbar — auch für den Obersten der Rechenmeister; so lautet in kurzem das irrationalistische Glaubensbekenntnis.

Von welcher Bedeutsamkeit dieser Konflikt ist, geht daraus hervor, daß, wie ich schon bemerkt habe, er nicht allein theoretischer Natur ist, sondern sich der ganzen Breite des Kulturlebens mitteilt: von seiner Entscheidung hängt viel mehr ab als der Inhalt einiger Blätter der Philosophiegeschichte, es hängt davon ab das Ziel und der Weg der individuellen und der Volkserziehung, der Aufbau von Wirtschaft und Wissenschaft, die Lösung der sozialen und internationalen Probleme. Denn überall ist es doch schon für den Ansatz der Aufgabe bestimmend, wie weit sie sich überhaupt rationalisieren läßt. Die Gestaltung der Zukunft des Menschengeschlechtes wird eine wesentlich andere von jedem der beiden Standorte aus.

Liegt es nicht nahe zu glauben, daß ihrer keiner die ganze Wahrheit, jeder aber einen Teil, eine Seite derselben ausdrückt? Und daß es daher unsere Sache sein muß, zunächst für Philosophie und Weltanschauung, die Integration herzustellen? Wenn die Gegenwart noch, auch im Geistigen und Gedanklichen, allzusehr zur Sonderung und Parteiung neigt, so wird die Zukunft, wie wir hoffen, um so mehr im Zeichen der Synthese, der Totalität und Einheit stehen. Unsere Betrachtungen wollen einen Schritt in dieser Richtung versuchen.

Ich meine nämlich, daß hinter dem Gegensatze etwas von höchster Bedeutung, etwas vom Ersten und Letzten sich verbirgt, das diese einigende Macht besitzt. Es ist der lebendige Geist, zu dessen neuer und viel stärkerer Erfassung wir vordringen müssen. Geist, lebendiger Geist, fällt weder unter das Schema des Rationalismus noch unter das des Irrationalismus, sondern er faßt beide in sich; sie sind lediglich Teilansichten seiner selbst, der seinem tiefsten Wesen nach ungeteilt und unteilbar ist. Diese Teilansichten mögen das Verdienst und den Vorzug

haben, die Seite, auf die sie gerichtet sind, besonders klar und deutlich herauszuheben; aber es hängt ihnen die noch größere Gefahr an, darüber die andere Hälfte zu unterschlagen und damit das Ganze zu entstellen und um seinen ewigen Sinn zu bringen. So hat der Rationalismus ein scharfes Auge für alles, was Gesetz, Ordnung, Prinzip, Allgemeinheit in der Welt ist; aber er wird dem Individuellen, Inkommensurablen, Unvergleichbaren nicht gerecht; er ist gleichsam nur der taghellen, plan und klar zu sichtenden Hemisphäre des Seins zugewendet. Umgekehrt der Irrationalismus, der sich von dem Dunklen und Hintergründlichen, schwer Faßlichen, in Form und Ausdruck kaum zu Bannenden stärker angezogen fühlt. Aber im All sind Licht und Dunkel, Tag und Nacht, Sichtbares und Unsichtbares vereint. Und so auch im Geiste, der uns allein befähigt, mit dem All eine lebendige Verbindung zu gewinnen. Um es gleich möglichst zu konkretisieren: ein Mensch, von dem mit Recht gesagt werden kann, er habe Geist, er sei ein Geistesmensch, ist weder ein bloßer Vernunft- oder gar Verstandes-Mensch noch auch ein Mensch der blinden Impulse, eine Triebnatur. Vielmehr ist ein solcher Mensch immer neuartig schöpferisch, eine Quelle von Überraschungen; keine seiner Lebensaugenblicke ist eine Wiederholung der Vergangenheit, in Vielem mag er unverständlich, absonderlich, dem Wahnsinn nahe erscheinen: aber schließlich fügen sich doch alle diese so oft beirrenden Züge und Kundgebungen zu einem einheitlichen, sinnvollen Bilde zusammen, das, wenn es überdies noch von Genialität belebt ist, durch die Jahrhunderte und Jahrtausende wirken kann. Und wenn von irgendeinem Menschen, so gilt von einem solchen, daß er ein Mikrokosmos, ein Spiegel und Ausdruck des Weltalls ist. Lebendiger Geist ist immer zugleich rational und irrational; von größter Beharrung und zugleich von größter Beweglichkeit; immer am Ziele und doch immer unterwegs; höchst sinnvoll und doch rätselhaft undurchdringbar. Er ist Einheit von Gedanke und Kraft, Erkenntnis und Tat, Gesetz und Willkür, Universum und Individuum.

Nun hat es sicherlich Weltanschauungen und philosophische Systeme gegeben, welche eine solche Synthese versucht haben; und gerade der deutsche Idealismus von Kant bis Hegel ist, wie früher angedeutet, hier zu nennen. Worauf es aber der Gegenwart ankommt, das scheint mir weniger im Objekt als im Subjekt, weniger im sachlichen Niederschlag des Gedankens als in der produktiven Tätigkeit des Denkens, weniger im System als im Impuls zu liegen. Sie sehnt sich nach geistlebendiger, geistschöpferischer Bekundung. Sie arbeitet an einem neuen Typus des Philosophen, der sich insofern dem religiösen wieder nähert, als der große Impuls — und das heißt: die P r o p h e t i e eines seiner wesentlichen Elemente bildet. Dadurch dringt freilich ein irrationales, sagen wir rich-

tiger, transrationales Element ein. Aber es rationalisiert sich doch immer wieder, da es vom Chaos zum Kosmos, von der Ungestalt zur Ordnung und Gestalt strebt, demgemäß auch die klarste und mitteilsamste logische Formung sucht. So kristallisiert es zur Weltanschauung, ohne sich ihr gefangen zu geben oder in ihr dogmatisch zu erstarren. Denn es tritt deutlicher und deutlicher zutage in einer das Schicksal der Philosophie und ihr Verhältnis zur Menschheit bestimmenden Weise, daß es einen endgültigen Ausdruck der Wahrheit nicht gibt und nicht geben kann. Wer sich auf einen solchen festlegen möchte, der hat es nicht mehr mit dem lebendigen Wesen, sondern, wie der Arzt am Seziertische, mit dem Leichnam der Wahrheit zu tun. Und so denke ich mir diesen Typus des kommenden Philosophen: nicht mehr in spröder und stolzer Abseitigkeit von der Welt, in eingebildeter Freiheit von ihr; freilich auch nicht in ihre Fesseln verstrickt und als ihren Sklaven; wohl aber allem Menschlichen innig verbunden, nicht starr dem Seienden verhaftet, sondern von heiliger Unruhe ergriffen, das Werdende zu gestalten: treu der Erkenntnis, daß Wahrheit etwas ist, das nicht bloß gedacht, sondern getan, nicht bloß geschaut, sondern verwirklicht wird, das lebt und nicht tot ist.

Das Problem des mystischen Erkennens

(Nach E. Mattiesen)

Von August Messer

I

Von jeher glaubten religiöse Menschen, besonders Mystiker in unmittelbarer Nähe mit der Gottheit Anteil an einer Wirklichkeit zu besitzen, deren Wert über aller Werte der allen zugänglichen Erfahrungswelt, also dessen, was wir gewöhnlich „Wirklichkeit" nennen, weit überträfe.

Diese Anteilnahme beruhe auf göttlicher Gnade, einer Gnade, die den ganzen Menschen ergreife, und ihm darum auch ein „höheres" Erkennen und Wissen verleihe, das den Nicht-Begnadeten völlig unzugänglich sei. So heißt es in der — von Luther so hochgeschätzten-mystischen Schrift „Deutsche Theologie": „Alles, was dieses göttliche Leben angeht im wahren vergotteten Menschen, das ist so gar einfach, grad und schlicht, daß es mit kunstgerechten (d. h. wissenschaftlichen bzw. philosophischen) Begriffen niemals ausgesprochen oder geschrieben ward, denn allein: daß es da ist. Wo es aber nicht ist, da kann man nicht einmal daran glauben: wie sollt man gar ein Wissen davon haben."[1])

[1]) Die Stelle entnehme ich dem ausgezeichneten Werke von E. Mattiesen, Der jenseitige Mensch (Berlin, De Gruyter, 1925), dem ich mich auch im Folgenden meist anschließe.

Ähnlich versichern uns andere Mystiker, daß jenes höhere Leben und Wissen nur denen erfaßbar sei, die es im innersten Erleben „erfahren" hätten.

Es ergibt sich hier das prinzipiell höchst bedeutsame Problem, wie sich der Vertreter des philosophisch-wissenschaftlichen Erkennens zu dieser Behauptung eines „höheren", religiös-mystischen Erkennens grundsätzlich zu stellen habe. Wird er sie von vornherein als „phantastisch", als „unmöglich" ablehnen, oder wird er sie als „möglich" gelten lassen, um dann zu prüfen, was denn der Inhalt jener religiösen Erkenntnis sei und wie dieser sich zum Inhalt der wissenschaftlich-philosophischen Welterkenntnis verhalte.

Insbesondere wird sich das Problem zunächst zu der Frage zuspitzen, ob es außer der gewöhnlichen allen zugänglichen Erfahrung, auf die sich Wissenschaft und Philosophie stützen, noch eine andere, nur „Begnadeten" zugängliche Erfahrung gebe. (Wir wollen der Kürze halber im folgenden von „gewöhnlicher" und „religiöser" Erfahrung reden.) Unsere „gewöhnliche" Erfahrung ist die denkende Verarbeitung und Deutung unserer Wahrnehmungen (und Beobachtungen, d. i. absichtlicher Wahrnehmungen). Diese Wahrnehmungen aber können sein: „äußere" (vermittelst der Sinne) oder „innere" (durch die wir unsere seelischen Erlebnisse selbst unmittelbar erfassen).

Nach der von uns vertretenen „realistischen" Auffassung der Erkenntnis[1]) wird uns in der Erfahrung eine von unserem erkennenden Geiste unabhängig bestehende Wirklichkeit (d. h. eine „reale" Welt) zugänglich. Sie vollständig zu ergründen, bleibt aber — wie uns die Erfahrung von der Entwicklung unserer Erkenntnis zeigt — eine nie vollendbare Aufgabe. Durch bloßes Denken können wir nicht a priori (d. h. „von vornherein", ohne die Erfahrung zu befragen) feststellen, daß es nur eine Art der Erfahrung von der Wirklichkeit, eben unsere „gewöhnliche" Erfahrung geben könne, ebensowenig, daß jede Erfahrung von ihr allen zugänglich sein müsse. Vielmehr ist es sehr wohl denkbar (also „logisch und real möglich"), daß es noch eine andere Art Erfahrung von der Realität gibt — insbesondere vielleicht von solchen Gebieten der Wirklichkeit, die sich der gewöhnlichen Erfahrung nicht erschließen; ferner daß diese („höhere") Erfahrung nur einzelnen besonders Begabten (in der religiösen Sprache: „Begnadeten") zugänglich ist. Freilich werden wir gemäß den obersten Gesetzen unseres Denkens, daß einander widerstreitende Sätze nicht beide wahr sein können, fordern, daß Inhalte jener beiden Erfahrungen nicht miteinander im Widerspruch

[1]) Vgl. meine „Einführung in die Erkenntnistheorie", 3. Aufl. Leipzig, F. Meiner, 1926.

stehen. Wo aber ein solcher vorliegen sollte, da wird man die „gewöhnlichen" Erfahrungen als wahr anerkennen, besonders dann, wenn man selbst eine „höhere" Erfahrung nicht erlebt hat. Daß aber eine solche nicht bloß „möglich" sei, sondern daß sie tatsächlich vorkomme, ist selbst nur durch Erfahrung zu entscheiden.

Man wird fragen durch welche Erfahrung? Die Antwort darauf wird so lauten müssen: die „gewöhnliche" Erfahrung werden wir bei allen Menschen als tatsächlich voraussetzen dürfen. Macht nun ein Mensch Erfahrungen, die ihm „ganz anders" vorkommen als seine bisherigen, erlebt er z. B. etwas, was er als „Erleuchtung" oder unmittelbare Gegenwart Gottes zu beschreiben sich gedrungen fühlt, so wird er das als „höhere" Erfahrung bezeichnen (und nur auf Grund des Vergleichs mit der gewöhnlichen Erfahrung wird er zu solcher Bezeichnung greifen). Daß er aber eine solche „höhere" Erfahrung erlebt hat, ist für ihn zugleich eine Tatsache seiner gewöhnlichen Erfahrung, und zwar eine solche die er durch seine „innere" Wahrnehmung und Beobachtung feststellt.

Bei solcher Feststellung bleibt er freilich zunächst im Bereich bloß psychologischer Konstatierung. Deren Sinn ist: ich habe eine Erfahrung erlebt, die sich mir als eine „höhere", als eine unmittelbare Berührung mit der Gottheit darstellte und die ich deshalb als solche auffaßte. Ein anderer kann nun die psychologische Tatsache, daß ein solches Erlebnis stattgefunden hat, ohne weiteres zugeben, aber dabei doch in Zweifel ziehen, ob die genannte Auffassung des Erlebnisses als eine unmittelbare Berührung mit dem Göttlichen „richtig" (oder „gültig") sei. Das ist nun aber für die philosophische Betrachtung die entscheidende Frage. Sind die religiös-mystischen Erlebnisse wirkliche (objektivgültige) Erfahrungen von Göttlichen oder sind sie nur subjektive Erlebnisse religiöser Menschen, deren Inhalt als Phantasie, als Illusion (ohne Erkenntniswert) zu bezeichnen wäre?

Da wir die Möglichkeit solcher „höheren" Erfahrungen zugegeben haben und wir uns nunmehr darüber klar geworden sind, daß ihre (psychologische) Tatsächlichkeit nur durch Erfahrung (und zwar auch durch die gewöhnliche Erfahrung) festgestellt werden kann, so werden wir, um die erkenntnistheoretische Frage nach ihrer Geltung fruchtbar behandeln zu können, zunächst auf die Arten und den Inhalt jener angeblich „höheren" Erfahrung eingehen müssen.

Eine erste Art vollzieht sich durch automatische und ekstatisch-inspiraterische Vorgänge. „Allen Religionen gemeinsam ist der Glaube, daß religiöses Wissen entsteht, Worte ausgesprochen werden nicht durch bewußte Gedankenbildung und überlegende Absicht, sondern durch die Eingebungen einer Kraft, die über

und jenseits des Einzelnen steht. Propheten und Schamanen, Evangelisten und indianische Medizinmänner, sie alle behaupten, und alle mit ehrlicher Überzeugung, daß sie von Gott im Innern, dem Deus in nobis, bewegt werden."[1]) Unter den ältesten Christen hören wir schon vielfach von automatischen Äußerungen; ein großer Teil der Suren des Koran wird auf ekstatisch-automatische Herkunft ausdrücklich zurückgeführt. Unter den „Medien" (d. h. Menschen mit „okkulten" Fähigkeiten) begegnen uns vielfach solche, die durch automatisches Reden oder Schreiben massenhaften Lehrstoff über das „Jenseits" geliefert haben. Ein solches „Schreibmedium" war z. B. Jakob Lorber aus Graz, dessen „Offenbarungen" eine stattliche Reihe von Bänden füllen und der noch heute eine gläubige Gemeinde besitzt.[2]) Bei J. Lohse war der Vorgang des Schreibens so, daß er sich gleichzeitig mit den ihn angeblich beherrschenden „Kontrollgeistern" unterhalten konnte, sie z. B. fragte, ob er gewisse Abschnitte nicht lieber auslassen solle. Er schrieb im Jahre 1872 zu Altona eine Schrift „Jesus Christus und seine Offenbarungen über Zeitliches und Ewiges, oder das neue Christentum". In ihr sucht seiner Überzeugung nach Jesus selbst zu berichtigen, was von seiner Lehre falsch verstanden worden sei. Sein Buch enthält u. a. eine Kosmologie, nach der z. B. unsere Sonne 100 Planeten, andere Sonnen 50—280 haben, ferner eine Biologie, worin Wiederverkörperung und Aufwärtsentwicklung der Wesen gelehrt wird. Ein Amerikaner T. L. Harris soll Ende 1853 in 30½ Stunden während 14 aufeinanderfolgenden Tagen ein „Epos des gestirnten Himmels" im Trance-Zustand (d. h. ohne das normale Bewußtsein) diktiert haben, dessen Verse (3 bis 4000) „genau und reich in Bau und Reim, zugleich von schönem dichterischem Schwung und phantastischem Reichtum der Bilder sein sollen" (Mattiesen, 282).

Eine zweite Art mystischen Erkennens vollzieht sich in „Gesichten", „visionären Anschauungen". Fast stets wird dabei von „Licht"-Wahrnehmungen berichtet. Wenn es dabei nicht bleibt, so wachsen oft bestimmtere Inhalte (Bilder, Gestalten) gleichsam aus dem Licht, dem Glanz hervor. Die ganze geglaubte Welt der unsichtbaren Mächte, zuweilen in symbolischer Gestalt, meist aber durchaus menschenähnlich wird dabei von Begnadeten geschaut. So erscheint Gottvater in der Regel als alter Mann, der Heilige Geist als Taube. Christ als Kind, oder am Kreuz oder als Herrscher im Himmel. Russische Bauern haben ihn auch im Schafspelz und mit Bastschuhen gesehen. Katholische Visionäre schauen außer den göttlichen Personen oft den ganzen himmlischen Hofstaat von Engeln und Heiligen; insbesondere die Erscheinungen der Maria sind

[1]) Brinton, Religion of primitive Peoples. 2. Aufl. 52, nach Mattiesen 279.
[2]) Vgl. über Lorber unseren Aufsatz im September-Heft 1929.

überaus zahlreich und mannigfaltig. Solche bestimmt umrissenen Visionen geben den Begnadeten vor allem die Gewißheit der Wirklichkeit des Gesehenen: er ist nicht mehr nur auf „Glauben" angewiesen, auf Grund seines eigenen Schauens „weiß" er nunmehr um die göttlichen Dinge.

Manche haben auch einen ganzen Ablauf von Geschehnissen gesehen, so etwa die Kindheit Jesu oder sein ganzes Leben oder das der Maria.

Zu dem Sehen tritt vielfach das Hören, neben die „Vision" die „Audition" (himmlischer Stimmen).

Die Gesichte erstrecken sich in die Fernen des Weltraums, aber auch ins „Jenseits" nach Hölle, Fegefeuer oder Himmel.

Schon bei primitiven Völkern gehört das Reisen ins Jenseits während künstlich erzeugter Ohnmacht zu den beruflichen Obliegenheiten der Schamanen und Zauberer. Ganz verbreitet war bei den „Hexen" der Glaube, daß sie — besonders nach Gebrauch gewisser „Hexensalben" (wohl den „Trancezustand" förderndes Mittel) — den eigenen Leib verließen, um an fernen Orten (mit zahlreichen Genossen) den Teufel zu verehren und mit ihm fleischlichen Umgang zu pflegen.

Berichte über visionäre Reisen in himmlische oder höllische Regionen, auch nach anderen Planeten haben wir, vom griechischen Altertum angefangen, bis in die Gegenwart. Die heilige Francisca Romana z. B. hatte während einer Meditation über die Sünden der Menschheit eine Erscheinung des Erzengels Raphael, mit dem sie nach weiter Reise durch den Raum an den Rand eines furchtbaren Abgrunds gelangte, über dessen Schlund sie die Worte las: Hier ist die Hölle, darin nicht Ruhe noch Erbarmen, noch Hoffen ist. Der Engel erklärte ihr, daß Gott ihr einen neuen Sinn gebe, „um das Unsichtbare zu sehen, um das Unbegreifliche zu begreifen". Dann überschaute sie die verschiedenen Abteilungen der Hölle, in deren dritter und schrecklichster das ewige Feuer brannte, das alles verschlingt, ohne es zu verzehren, und worin die Dämonen ihre quälerischen Künste üben. „Das Gedächtnis der Verdammten", sagt die Heilige, „ist ewig gemartert von Gewissensbissen." Es wurde ihr auch offenbart, daß am Tage des Jüngsten Gerichts, wenn die Seelen ihre Leiber zurückerlangen, ihre Qualen sich noch vermehren würden. Danach sah sie die besonders gearteten Qualen krassester Art, mit denen jedes einzelne Laster heimgesucht wird, und im Innern der Hölle Satan selbst auf feurigem Thron. Was sie schaute, konnte später nach ihren Angaben auf den Klosterwänden von Tor de Specchi abgemalt werden. Sie selbst vermochte stets nur mit Zittern und Zagen zu reden. (A. a. O., S. 287 f.)

Ähnliche Berichte haben wir von den Visionen katholischer Heiligen, aber gelegentlich auch von evangelischen Frommen und von neueren

Spiritisten. Freilich entspricht der Inhalt in der Regel den Glaubensvorstellungen der Visionäre.

Es ist übrigens nicht zu übersehen, daß schon die gewöhnlichen Träume oder Zustände narkotischen Rauschs (besonders infolge Haschischgenusses) oder des Fiebers und der Geistesstörung gelegentlich analoge Gesichte von Reisen in himmlische oder jenseitige Sphären bieten. Eine Hysterische in der Salpêtrière z. B. hatte in kataleptischer (mit Starrkrampf verbundener) Ekstase folgendes Gesicht: Sie sei im Himmel gewesen, inmitten eines blendenden Lichts. Überall sah sie Moos und kleine Johannesse und „frisierte" Schafe, strahlende Diamanten u. dgl. Der Heiland, den sie ebenfalls gesehen, trägt langes, gelocktes Haar und einen großen, roten Bart; er ist schön, groß, kräftig, ganz von Gold. Die Heilige Jungfrau ist vergoldet. Der Heiland hat sie angesprochen, sie kann sich aber seiner Worte nicht erinnern. Sie hat ihm vor Erregung nicht zu antworten vermocht. „Mir war so wohl da oben... es war so schön" (294).

Eine dritte Art mystischen Erkennens ist dadurch charakterisiert, daß sie ohne Mitwirkung von anschaulichen Vorstellungen eine unmittelbare, gleichsam begriffliche (aber übervernünftige) Gewißheit über „jenseitige" Wirklichkeiten ergibt. Von jeher haben Mystiker neben dem, was sie von wörtlichen Inspirationen und Visionen (also den beiden ersten Erkenntnisarten) zu berichten wußten, eine Fähigkeit des Begreifens jenseits von Verstand und Vernunft für sich in Anspruch genommen, die sie als Gabe der „Kontemplation" oder „Illumination" bezeichneten.

Der „Glaube" ist nach der Mystikerin Bourignon „ein eigenes Licht, das der Vernunft nicht benötigt. Er ist das hellste Licht, ob er gleich nicht durch die Vernunft schließt". Ignatius von Loyola gibt in seinem Testament an, daß ihm auf einem Wege (zu einer Kirche nahe Manresa) die Augen seines Geistes geöffnet wurden, so daß er die geistlichen Dinge verstand und begriff..., mit solcher Klarheit, daß für ihn alle diese Dinge (die er doch vorher zum größten Teil begriffsmäßig gewußt haben muß) neu gemacht, d. h. in völlig neuer Weise klar wurden, so daß er bekannte, „alle Erleuchtung, die er von Gott im Verlauf seines ganzen Lebens empfangen, zusammengefaßt in einen Haufen, würde ihm weniger erscheinen, als das, was ihm in diesem einen Augenblick gegeben ward" (313).

Eine Vorstufe zu solchen mystischen „Erleuchtungen" bilden innerhalb des gewöhnlichen Bewußtseins Erlebnisse, in denen wir bereits bekannte, ja geläufige Sätze bei besonderem Anlaß in ihrem Sinn und Recht plötzlich so tief und gefühlsmäßig erfassen, daß sie uns ganz „neu" vorkommen oder wir sie jetzt erst verstanden zu haben meinen. Innerhalb

solch gefühlsstarkem Verstehen spielt bei Religiösen häufig das Erleben von „Licht" eine so beträchtliche Rolle, daß ihnen dadurch eine „übernatürliche" Erleuchtung gewährleistet zu sein scheint. Die Hl. Hildegard z. B. besaß ein solches Licht — „weit heller als die Wolke, welche die Sonne trägt" — von ihrer Kindheit bis ins höchste Alter beständig; ein Licht „nicht örtlicher Art", ohne äußere Gestalt, mit äußeren Sinnen nicht wahrzunehmen; aus welchem Licht ihr „Schriften, Reden, Tugenden und etliche Werke der Menschen entgegenleuchteten. Was ich in einer solchen Vision schaue oder lerne, das bleibt mir lange im Gedächtnis. Ich sehe, höre und weiß zugleich und lerne[1]), was ich weiß, gleichsam im Nu. Was ich nicht schaue, das weiß ich auch nicht, weil ich gewissermaßen ganz unwissend und ungelehrt bin".

In ähnlicher Weise erzählt Jakob Böhme von einer Zeit inneren Kampfes um die Besiegung seiner fleischlichen Natur und um die Läuterung durch den Geist Gottes, daß ihm „ein wunderbares Licht in seiner Seele aufgegangen sei. Dies Licht war meiner unbändigen Natur ganz fremd, aber in ihm erkannte ich das wahre Wesen Gottes und der Menschen und ihr Verhältnis zueinander, was ich nie zuvor verstanden hätte und wonach ich nie gesucht haben würde" (316).

Oft wird von den Mystikern behauptet, daß a l l e s („offenbarte") theologische Lehrgut auch unabhängig von jeder Überlieferung vom Einzelnen unsinnlich-übersinnlich erschaut, gleichsam völlig ursprünglich und selbständig erfahren und „begriffen" werden könne. Vielfach erklären Religiöse, daß sie in der Geburtsstunde ihres inneren Lebens, in den Wochen der Bekehrung bestimmte Wahrheiten über das Dasein Gottes, seine Eigenschaften, seine Tätigkeit, seine geschichtlichen Heilsabsichten, den Ursprung der Sünde und über das Weltende erfahren und erkannt hätten.

Die bisher behandelte (dritte) Art mystischer Erkenntnis läßt sich zumeist dahin charakterisieren, daß ein Erlebnis die „Wahrheit" gewisser (begrifflich formulierbarer) dogmatischer Lehren „erfahren" wird. Eine vierte Art wird nun von solchen Fällen gebildet, bei denen der angebliche Erkenntnisinhalt sich fast ganz oder auch vollständig der begrifflichen Formulierbarkeit entzieht und eben darum auch geradezu als „u n a u s s p r e c h l i c h" erscheint.

So wird z. B. von dem hl. Thomas von Aquin berichtet, daß er zu einer Zeit, da er mit dem dritten Teil seines Hauptwerkes beschäftigt war, während der Messe in Neapel „von einer wunderbaren Verzückung ergriffen ward, die seinen ganzen Leib erschütterte". Nach Beendigung der Messe kehrte er nicht, wie es seine Gewohnheit war, an das Schreib-

[1]) Es ist das gleichsam eine Verbindung der 2. und der 3. Art mystischen Erkennens.

pult zu seiner Arbeit zurück, sondern überließ sich der Betrachtung und erwiderte einem Freunde, der ihn zum Schreiben ermahnte: „Ich kann nicht, Reginald; denn alles, was ich bisher geschrieben habe, erscheint mir wie wertloser Plunder ..., verglichen mit dem, was mir offenbart worden ist.“

Von der hl. Katharina von Siena schreibt Bruder Raymund: „Eines Tages sah ich sie in einer Entzückung von Sinnen geraten und hörte sie halblaut vor sich hin sprechen: ‚Vidi arcana Dei‘ (Ich habe die Geheimnisse Gottes geschaut), Worte, die sie unaufhörlich wiederholte. ‚Wollte ich versuchen‘, sagte sie, als ich in sie drang, deutlicher zu reden, ‚dir zu erklären, was ich sah, ich würde mich eitler Worte schuldig machen ..., ich würde Gott lästern und entehren durch meine Rede. Der Abstand zwischen dem, was mein Geist schaute, da er in Gott verzückt war, und dem, was ich dir beschreiben könnte, ist so weit, daß ich dich zu betrügen meinte, wollte ich von jenen Dingen reden ... Das Einzige, was ich sagen kann, ist dies: daß ich unaussprechliche Dinge sah‘“ (326).

Vergleichspunkte zu derartigen mystischen Erlebnissen religiösen Charakters bieten profane Erfahrungen bei veränderter Bewußtseinslage, besonders in narkotischen Zuständen. So schildert ein Oxforder Student eine Phase seines Erlebens in der Lachgasnarkose bei einer Zahnoperation folgendermaßen: „Das Nächste, was mir zum Bewußtsein kam — mein Gott! wie soll ich es berichten! Ich wußte alles! Ein gewaltiges Hereinströmen einleuchtender und schlechthin befriedigender Lösungen aller denkbaren Probleme überwältigte mein ganzes Sein, und eine allumfassende Ineinswebung bisher widerstreitender und scheinbar unterschiedener Ansichten der Wahrheit ergriff mit Gewalt Besitz von meiner Seele. Das Seltsamste dabei war ..., daß ich die Hegelsche Philosophie selbst mit den anderen philosophischen Schulen in einer Art höhere Synthese versöhnt zu haben schien.“

Nach dem Erwachen rief er dem Zahnarzt zu, er habe „ein Stück Metaphysik entdeckt“. „Kaum aber hatte ich diese Worte gesprochen, so schienen sie mich auch schon zu höhnen. Die geschaute Wahrheit hatte sich verflüchtigt, wie ein vergessener Traum, und mich mit halbgeformten Sätzen auf den Lippen und einem aschgrauen Gefühl der Wonne im Herzen zurückgelassen.“

Ein anderer beschreibt das Erleben während eines Hanfrausches also: „Und jetzt enthüllen sich mir plötzlich die Prinzipien des Seins ... Ehern, denn sie waren unerbittlich; gerade, wie das Ideal einer geraden Linie; denn sie waren unabänderlich; wie ungeheure Schienenstränge erstreckten sie sich von dem Mittelpunkt aus, in welchem ich stand.

Aber sie waren mir mehr als ihre stofflichen Namen, denn sie verkörperten eine Unendlichkeit erhabener Wahrheit. Was diese Wahrheit sei, bemühte ich mich meinem Begleiter auseinanderzusetzen, aber vergeblich; denn die menschliche Sprache ermangelte noch der Zeichen, sie zu charakterisieren ... Noch tagelang danach entsann ich mich der Enthüllung. Ich selber wußte, was sie offenbarte, doch konnte ich es nicht sagen; und jetzt ist all ihre Bedeutung meinem Geiste entschwunden und hat nur die leere Schale und Hülse der Symbole (nämlich: der Schienenstränge) zurückgelassen" (327).

Ähnliche „Erkenntniserlebnisse" haben Epileptiker. Z. B. berichtet ein begabter Kranker dieser Art, daß seine Anfälle immer mit Schwindel und dem stets gleichen „eigenartigen" Gedanken einsetzten, den er für sehr wichtig hielt und von dem er glaubte, daß er seinen ganzen Fall erklären würde, den er aber niemals näher bezeichnen konnte. Er vergaß ihn jedesmal, wenn der Anfall vorüber war (330).

Nicht unerwähnt bleibe, daß auch in gewöhnlichen Träumen das Erleben außerordentlich bedeutsamer Erkenntnisse vorkommt, die aber dann beim Erwachen vergessen sind. Es erinnert das an die Anekdote von dem Mittagsschläfer, der das Welträtsel gelöst zu haben meint und, um die Lösung nicht zu vergessen, während vorübergehenden Erwachens etwas von „alles durchdringenden Terpentingeruch" auf einen Zettel kritzelt. —

Als höchster Gipfel mystischen Erlebens erscheint von jeher die unio mystica, d. h. die unmittelbare Vereinigung mit der Gottheit, die zugleich als das All-Eine, das Absolute gefaßt wird, das aller Wirklichkeit zugrunde liegt, auch der Erfahrungswelt. Will man diese Stufe, soweit auch sie eine angebliche „Erkenntnis" einschließt, noch von der vorigen unterscheiden, so hat sie mit ihr doch gemein, daß die Mystiker, denen jene Vereinigung mit Gott zuteil geworden, die Unzulänglichkeit menschlicher Worte und Begriffe betonen, um das auszudrücken, was sie erlebten und schauten. Das gilt selbst für den auch hier stets begegnenden Ausdruck „Licht", von dem Tauler wie andere versichern, man könne auch „Dunkelheit" und „Finsternis" dafür sagen. Derselbe fügt hinzu: „Bemüht sich unser Verstand, es zu verstehen, so verrinnt und entflieht es alsbald ... Je unaussprechlicher, unbegreiflicher ... und von allen Bildern entfernter (dieses reine und erhabene Gut) ist, desto wahrer und sicherer, erhabener, reiner, innerlicher und nützlicher ist es." Auch Ruysbroeck redet von Licht, Finsternis, Glanz, Abgrund, Ineinsfließen alles Einzelnen, Unfaßlichkeit, Unaussprechlichkeit — aber aus alledem spricht doch zugleich das Erleben von Erleuchtung und Erkenntnis und zugleich von der Erfüllung aller Sehnsucht der liebenden

Menschennatur. „In dieser Finsternis“[1]), sagt er einmal, „scheint und wird geboren ein unbegreifliches Licht, das ist Gottes Sohn, in dem man das ewige Leben schaut... Und der Geist selbst wird unablässig zur Klarheit, die er empfängt, in der ledigen Leerheit, worin der Geist sich durch den Genuß der Minne (Liebe) verloren hat... Die Klarheit ist so groß, daß der minnende Seher in seinem Grunde, wo er ruht, nichts sieht noch fühlt als ein unbegreifliches Licht; und gemäß der einfachen Nacktheit, die alle Dinge umgibt, weiß und fühlt er sich als dasselbe Licht, durch das er sieht, und als nichts anderes... Selig sind die Augen, die also sehend sind; denn sie besitzen das ewige Leben“ (334 f.).

Sein und Zeit (nach Martin Heidegger)

(Fortsetzung aus Heft 1, 2, 3, 4, 7 und Schluß).

Von August Messer

XII. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit.

Aus der ursprünglichen Zeitlichkeit des Daseins läßt sich auch die Geschichtlichkeit „deduzieren“ (ableiten)[2]). (Darin liegt wieder ein Beweis dafür, daß Zeitlichkeit das Sein des Daseins ausmacht.)

Sucht man die verschiedenen Bedeutungen von „Geschichte“ zusammenzufassen, so kommt man zu dem Satze: „Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden ‚Daseins‘, so zwar, daß das im Miteinandersein ‚vergangene‘ und zugleich überlieferte und fortwirkende Geschehen im betonten Sinne als Geschichte gilt“ (379).

Wenn wir „Altertümer“, obwohl sie jetzt noch vorhanden sind, als einer „vergangenen Zeit“ angehörig und insofern als „geschichtlich“ bezeichnen, so tun wir das, weil sie einer gewesenen Welt eines dagewesenen Daseins zugehörten. „Die Welt aber hat die Seinsart des Geschichtlichen, weil sie eine ontologische Bestimmtheit des Daseins ausmacht“ (381); denn zum Dasein gehört ja In-der-Welt-sein. Das Dasein bloß aber ist das primäre Geschichtliche; sekundär geschichtlich ist das innerweltlich Begegnende, nicht nur das „zuhandene Zeug“ im weitesten Sinne, sondern auch die Umweltnatur als „geschichtlicher Boden“.

Der Satz, das Dasein sei geschichtlich, läßt sich begründen durch Analyse des eigentlichen Existierens, das wir (H. IV, S. 107 f.) als „vorlaufende Entschlossenheit“ charakterisierten. In ihr versteht sich das Dasein hinsichtlich seines Seinkönnens dergestalt, daß es dem Tod unter die Augen geht, um so das Seiende, das es selbst ist, in seiner Geworfenheit ganz zu übernehmen (382). Sein „eigentliches“ Sein-können, seine

[1]) „Finsternis durch Übermaß von Licht“ heißt es bereits bei Dionysius Areopagita.
[2]) Vgl. Kierkegaard VII, 3. (H. II. S. 50).

Existenzmöglichkeiten entnimmt das „entschlossene" Dasein aus dem Erbe, das es als „geworfenes" übernimmt. „Indem das Dasein sich aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens herausreißt, bringt es sich in die Einfachheit seines „Schicksals". „Schicksal"[1]) nennt H. „das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, indem es sich, frei für den Tod, ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit überliefert" (384). Sofern aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesenhaft im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen; es ist eingebettet in das Geschehen der Gemeinschaft des Volkes. Dieses Mit-Geschehen nennt H. „Geschick". „Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner Generation macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus" (384 f.). Auf Grund dieses ihm wesenhaft zugehörigen „Geschehens" muß das Dasein als „geschichtlich" bezeichnet werden. Diese Geschichtlichkeit ist aber nur durch die Zeitlichkeit möglich.

Der Satz, daß Dasein geschichtlich sei, besagt aber nicht, das weltlose Subjekt sei geschichtlich, sondern das Seiende, das als In-der-Welt-sein existiert. „Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins" (388). Damit ist „Zuhandenes" und „Vorhandenes" in die Geschichte einbezogen. „Zeug und Werk, z. B. Bücher, haben ihre „Schicksale"; Bauwerke und Institutionen haben ihre „Geschichte". Aber auch die Natur ist geschichtlich. Zwar gerade nicht, sofern wir von „Naturgeschichte" sprechen, wohl dagegen als Landschaft, Ansiedlungs-, Ausbeutungsgebiet, als Schlachtfeld und Kultstätte (388 f.).

In der Geschichtlichkeit des Daseins wurzelt auch die Idee der „Historie" im Sinne von Geschichtswissenschaft. Ihre Aufgabe ist die Erschließung des geschichtlich Seienden. Daß und wie diese Erschließung möglich sei, ist nicht schon durch den Hinweis auf vorhandene historische Quellen (Berichte, Denkmäler, Überreste) ausreichend geklärt. Vielmehr ist jene Erschließung nur insofern möglich, als das Sein des Daseins „geschichtlich", d. h. „auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit in seiner Gewesenheit offen ist" (393). Und weil nur „Dasein" ursprünglich geschichtlich ist, muß der Gegenstand historischer Forschung die Seinsart von dagewesenem Dasein haben. Mit dem faktischen Dasein als In-der-Welt-sein ist aber auch je schon Weltgeschichte. Zu „historischem" Material kann all jenes Überlieferte und Erhaltene nur werden, sofern es seiner eignen Seinsart nach weltgeschichtlichen Charakter hat (394). —

[1]) Eine andere Erläuterung vom „Schicksal" lautet: „das in der Entschlossenheit liegende, vorlaufende Sichüberliefern an das Da des Augenblicks" (386).

XIII. Ursprüngliche Zeitlichkeit, Weltgeist und vulgärer Zeitbegriff

Wie verhält sich nun zu der (bisher charakterisierten) „ursprünglichen" Zeitlichkeit der „vulgäre" (alltägliche) Zeitbegriff?

„Faktisch existierend ‚hat' das jeweilige Dasein ‚Zeit', oder es ‚hat keine'. Es nimmt sich Zeit ‚oder' kann sich keine Zeit lassen. Warum nimmt sich das Dasein ‚Zeit', und warum kann es sie ‚verlieren'? Woher nimmt es die Zeit?" (404)

Das umsichtig verständige Besorgen, das ja den Charakter des Daseins ausmacht, gründet in der Zeitlichkeit, und zwar im „gewärtigend-behaltendem Gegenwärtigen" (406). Was heißt das? Als besorgendes Verrechnen, Planen, Vorsorgen und Verhüten sagt das Dasein immer schon (ob lautlich vernehmbar oder nicht): „Dann" — soll das geschehen, „zuvor" — jenes seine Erledigung finden, „jetzt — das nachgeholt werden, was „damals" mißlang. „Im ‚dann' spricht sich das Besorgen ‚gewärtigend' aus, ‚behaltend' im ‚damals', und ‚gegenwärtigend' im ‚jetzt'. Jedes ‚dann' ist aber als solches ein ‚dann, wann ...', jedes ‚damals' ein ‚damals, als ...', jedes ‚jetzt' ein ‚jetzt, da ...'. H. nennt diese scheinbar selbstverständliche Beziehbarkeit des ‚jetzt', ‚damals', ‚dann' die ‚Datierbarkeit' (wobei wir noch nicht an den Kalender zu denken haben). Diese Datierbarkeit aber ist „der Widerschein der ekstatischen Verfassung der Zeitlichkeit und deshalb für die ausgesprochene Zeit selbst wesenhaft" (408). „Das auslegende Aussprechen des ‚jetzt', ‚dann' und ‚damals' ist die ursprünglichste Zeitangabe." Jedes, ‚jetzt', ‚dann', ‚damals' (natürlich noch deutlicher jedes ‚während') hat mit seiner Datierbarkeit auch je eine „Gespanntheit" von wechselnder Spannweite: ‚jetzt': z. B. in der Pause, beim Essen, am Abend, im Sommer; ‚dann': beim Frühstück, im Alter u. dgl. Das Dasein kann sich nur „Zeit nehmen" und „Zeit verlieren", weil ihm als „ekstatisch" erstreckter Zeitlichkeit (mit der darin gründenden „Erschlossenheit") „Zeit" beschieden ist (410), weil es „zeitigend" ist. Sofern nun das alltägliche Besorgen sich im Mitsein mit anderen aus der besorgten „Welt" her versteht, kennt es die „Zeit", die es sich nimmt, nicht als die seine, sondern als eine, die „es gibt", mit der „man" rechnet. Insofern ist ihm die Zeit etwas „Öffentliches". „Man richtet sich nach ihr, so daß sie irgendwie für jedermann vorfindlich sein muß" (411). Diese „öffentliche Zeit" erweist sich als die Zeit, „in der" innerweltlich Zuhandenes und Vorhandenes begegnet. Es ist darum „Innerzeitiges" zu nennen.

Das Besorgen braucht Helligkeit zum Sehen; es macht darum von dem „Zuhandensein" der Sonne Gebrauch. Denn, wenn sie aufgeht, ist es Zeit zu ... Die Sonne datiert so die im Besorgen ausgelegte Zeit.

„Aus dieser Datierung erwächst das ‚natürlichste' Zeitmaß, der Tag" (413).

Auch die Einteilung des Tages vollzieht sich mit Rücksicht auf die wandernde Sonne: Aufgang, Mittag, Niedergang sind ausgezeichnete „Plätze". Diese „öffentliche" Datierung rechnet mit der Zeit im Sinne einer Zeitmessung, sie bedarf sonach eines Zeitmessers, einer Uhr. Eine „Uhr" ist ein „Zuhandenes, das in seiner regelmäßigen Wiederkehr im gewärtigenden Gegenwärtigen zugänglich geworden ist". Die handlicheren „künstlichen" Uhren werden auf jene „natürliche" (den Sonnenbereich) „eingestellt". „Das mit der fortschreitenden Naturentdeckung sich ausbildende Verständnis der natürlichen Uhr gibt die Anweisung für neue Möglichkeiten der Zeitmessung, die relativ unabhängig sind vom Tag und der jeweilig ausdrücklichen Himmelsbeobachtung" (415). Fortgeschrittene Kultur vermag ja auch „die Nacht zum Tag" zu machen.

Das auf die Uhr sehende Sichrichten nach der Zeit ist wesenhaft ein „Jetzt-sagen" (416); z. B. „Jetzt ist es Zeit zu..." In der Zeitmessung vollzieht sich eine „Veröffentlichung" (ein zu allgemeinem Gebrauch Zurichten) der Zeit, dergemäß diese jeweils und jederzeit für jedermann als „jetzt und jetzt und jetzt" begegnet. „Diese ‚allgemeine' an den Uhren zugängliche Zeit wird so gleichsam wie eine vorhandene Jetztmannigfaltigkeit vorgefunden, ohne daß die Zeitmessung thematisch auf die Zeit als solche gerichtet ist" (417). Damit haben wir erst das, was man gemeinhin „die Zeit" nennt, „in der" das „innerweltlich Seiende" begegnet. Wir können sie auch darum „Weltzeit" nennen. Sie ist nicht als etwas innerweltlich Seiendes „vorhanden", sondern gehört zur „Welt" (414). „Die Zeit, ‚in der' Vorhandenes sich bewegt und ruht, ist nicht ‚objektiv', wenn damit das ‚An-sich'-vorhandensein des innerweltlich begegnenden Seienden gemeint ist. Aber ebensowenig ist die Zeit ‚subjektiv', wenn wir darunter das Vorhandensein und Vorkommen in einem ‚Subjekt' verstehen." Andererseits gilt: „die Weltzeit ist ‚objektiver' als jedes mögliche Objekt, weil sie als Bedingung der Möglichkeit des innerweltlich Seienden mit der Erschlossenheit von Welt je schon ekstatisch-horizontal ‚objiziert' wird"; sie „ist aber auch ‚subjektiver' als jedes mögliche Subjekt, weil sie im wohlverstandenen Sinne der ‚Sorge' als des Seins des faktisch existierenden Selbst dieses Sein erst möglich macht. ‚Die Zeit' ist weder im ‚Subjekt' noch im ‚Objekt' vorhanden, weder ‚innen' noch ‚außen', und sie ‚ist' ‚früher' als jede Subjektivität und Objektivität, weil sie die Bedingung der Möglichkeit selbst (d. h. nach Kant: das a priori) für dieses ‚früher' darstellt" (419).

Das alltägliche, sich Zeit gebende „Besorgen" findet „die Zeit" am innerweltlich Seienden. Daher muß die Aufhellung des vulgären Zeit-

begriffs von der Innerzeitigkeit ausgehen, und zwar vom Uhrgebrauch, als dem Verhalten, in dem „man" sich ausdrücklich nach der Zeit richtet. Der Sinn des Uhrgebrauchs ist ein „Gegenwärtigen des wandernden Zeigers, das — als Verfolgen der Zeigerstellen — zählt. Die im Uhrgebrauch „offenbare" Zeit ist also „das im gegenwärtigenden, zählenden Verfolg des wandernden Zeigers sich zeigende Gezählte" (421). „Gegenwärtigend" aber sind wir offen für das „Früher", als das „Jetzt-nicht-mehr" und für das „Später" als das „Jetzt-noch-nicht". So bewährt sich die Zeitdefinition des Aristoteles: „das nämlich ist die Zeit, das Gezählte an der im Horizont des Früher und Später begegnenden Bewegung".

Das Gezählte sind die „Jetzt", die sich jeweils als „sogleich-nicht-mehr" und „eben-noch-nicht" zeigen. H. nennt die so im Uhrgebrauch „gesichtete" Weltzeit die „Jetzt-Zeit" (422). Nunmehr wird verständlich, warum sich für das vulgäre Zeiverständnis die Zeit als eine Folge von ständig „vorhandenen", zugleich vergehenden und ankommenden „Jetzt" darstellt. „Die Zeit wird als ein Nacheinander verstanden, als ‚Fluß' des Jetzt, als ‚Lauf' der Zeit" (422).

Wie verhält sich die Zeit des vulgären Zeitbegriffs zu der (früher aufgewiesenen) „Weltzeit"? Dieser letzteren ist wesentlich die „Datierbarkeit", d. h. ihr „Jetzt" ist wesenhaft „Jetzt-da". Da ferner das im Besorgen verstandene datierbare Jetzt je ein geeignetes oder ungeeignetes ist, so gehört zur Weltzeit die „Bedeutsamkeit". In der vulgären Auslegung der Zeit fehlt „Datierbarkeit" wie „Bedeutsamkeit"; richtiger: sie sind darin „verdeckt", „nivelliert". Die Charakteristik der (vulgären) Zeit als eines puren Nacheinander läßt beides nicht „zum Vorschein kommen" (422). Zugleich wird vulgär die Jetzt-Folge als ein irgendwie „Vorhandenes" aufgefaßt und selbst „in die Zeit" gerückt. Und da sich in der Folge als solcher grundsätzlich kein Anfang und kein Ende finden läßt, wird die Zeit als „unendlich" gefaßt, d. h. als nach beiden Seiten hin endlos. Diese Auffassung ist nur möglich „auf Grund der Orientierung an einem freischwebenden An-sich eines ‚vorhandenen' Jetzt-Ablaufs". „Daraus, daß dieses zu Ende Denken der Zeit je immer noch Zeit denken muß, folgert man, die Zeit (an sich) sei unendlich" (424).

Der vulgäre Zeitbegriff entspringt und entspricht dem „alltäglich-verfallenden Daseins, dessen Daseinsverständnis ja von dem „Man" geleitet ist. „Das Man stirbt nie, weil es nicht sterben kann, sofern der Tod je meiner ist und eigentlich nur in der vorlaufenden Entschlossenheit existenziell verstanden wird. Das Man, das nie stirbt und unser ‚Sein zum Ende' mißversteht, gibt gleichwohl der Flucht vor dem Tode eine charakteristische Auslegung: Bis zum Ende ‚hat es immer noch Zeit'.

Hie bekundet sich ein ‚Zeit-haben' im Sinne des Verlierenkönnens: ‚jetzt erst noch das, dann das, und nur noch das und dann ... Hier wird nicht etwa die Endlichkeit der Zeit verstanden, sondern umgekehrt das Besorgen geht darauf aus, von der Zeit, die noch kommt und ‚weitergeht', möglichst viel zu erraffen. Die Zeit ist öffentlich etwas, was sich jeder nimmt und nehmen kann. Die nivellierte Jetztfolge bleibt völlig unkenntlich bezüglich ihrer Herkunft aus der (ursprünglichen) Zeitlichkeit des einzelnen Daseins im alltäglichen Miteinander. Was soll das auch ‚die Zeit' im mindesten in ihrem Gang berühren, wenn ein ‚in der Zeit' vorhandener Mensch nicht mehr existiert? Die Zeit geht weiter, wie sie doch auch schon ‚war', als ein Mensch ‚ins Leben trat'. Man kennt nur die öffentliche Zeit, die, nivelliert, jedermann und d. h. niemandem gehört."

Freilich, die „ursprüngliche" Zeitlichkeit, in der sich die Weltzeit „zeitigt", ist bei aller Verdeckung doch nicht völlig verschlossen. Das verrät sich z. B. darin, daß man nur sagt: „die Zeit vergeht. Im Hinblick auf die reine Jetztfolge des vulgären Zeitbegriffs könnte man doch mit demselben Recht sagen: die Zeit entsteht. Aber man sagt es nicht! Auch die Redewendung, daß die Zeit ‚sich nicht halten läßt', verrät doch ein verborgenes Haltenwollen. In beiden, wie in der Rede von der Nichtumkehrbarkeit der Zeit verrät sich das Wissen um den Tod und damit um die Endlichkeit der Zukunft des Daseins."

Bei alledem hat aber die vulgäre Zeitvorstellung ihr natürliches Recht. „Sie gehört zur alltäglichen Seinsart des Daseins und zu dem zunächst herrschenden Seinsverständnis. Daher wird auch zunächst und zumeist die Geschichte öffentlich als innerzeitiges Geschehen verstanden" (426). Freilich darf dieses vulgäre Zeitverständnis nicht beanspruchen, den „wahren" Begriff der Zeit zu vermitteln. Dazu muß man auf die ursprüngliche Zeitlichkeit des Daseins und die zu ihr gehörige „Weltzeit" zurückgehen.

Diese „ursprüngliche" Zeitlichkeit hat sich uns als Grundlage der „Sorge" und damit des „Daseins" enthüllt. Nun sollte aber die Herausarbeitung des Seins des Daseins nur ein Weg sein zu dem Ziel, den Sinn des Seins überhaupt zu erkennen. Das Ziel ist noch nicht erreicht[1]). So schließt H. den I. Band seines Werkes mit den Fragen: „Führt ein Weg von der ursprünglichen Zeit zum Sinn des Seins? Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins? (438).

[1]) Ich möchte bezweifeln, ob wir diesem Ziel überhaupt nähergekommen sind. Denn der ganze Gedankengang H's. scheint mir zu bestätigen, was ich schon in der Anmerkung zu H. 1, S. 19, andeutete: die — an sich so überaus wertvollen — Darlegungen über das Dasein, seine „Erschlossenheit", seine „Befindlichkeit", sein „Verstehen", sein „eigentliches" und „uneigentliches" Sein usw. sind Antworten auf die Frage: Was ist Dasein? welches ist sein Wesen (essentia) im Unterschied von allem „bloß Vorhandenem"?

Von der Insel der Verborgenheit

Von Paula-Messer-Platz

Die Welt ist groß. Oder ist die Welt klein? Ich weiß es nicht, denn ich liege abseits von groß und klein, verborgen im Ährenfeld unter Kastanienschatten. Ein schmal versteckt Pfädlein führt hierher, mitten durchs hohe Korn, so schwer zu finden, so schmal und eng, wie alle Wege, die zur Seligkeit führen. Fort von allem und zu sich selber. Wenn ich einbiege in den kleinen Pfad, ist's jedesmal wie ein Entschluß und Wille zu mir selber. Sorgsam setz' ich Fuß vor Fuß, um die Halme nicht zu treten, liebend streif' ich die Ähren im Vorübergehen, wie das blonde Haar meines kleinen, spielenden, noch unbewußten Bruders. Dann plötzlich steht das schmale Pfädlein still, breitet die Arme aus, daß es zu einem runden, grünen Wiesenfleck sich weitet und sagt leise: bleib hier! Auch der junge Kastanienbaum flüstert: bleib hier! Und das Bänklein darunter, es trägt mich mit Gesang und bittet: bleib hier!

So bleib' ich hier. Wenn ich auf der Bank sitze, sehen noch blaue, ferne Berge zu mir herein; wenn ich aber im Grase liege, umschließen mich die Halme besser als eine Mauer. Nichts ist mehr um mich als Glut und Schweigen. Ah, Glut ist auch in mir, Schweigen und blaue Ferne! Ich versinke in mich selber und in das große Rätsel: Mensch sein. Man deckt es täglich zu mit Arbeit und Gewohnheit, man tut heimisch und zu Hause; aber ein Nichts kann es aufwecken, ein Wort, ein Ton, eine Stille. Oder eine Sommerstunde wie diese; in der man doch zuallererst nichts anderes wollte, als ruhevoll geborgen sein; als wieder einmal zurückkehren zum Anfang, da nichts war denn Himmel und Erde. Selbst die Erde scheint aufgelöst in wogende Halme und in der Blumen Atemholen. Aber jenes Sichretten ins ruhevoll Anfängliche, jenes Untertauchen ins ichlos Fließende vermag uns Menschen von heute kein Zustand mehr zu sein, höchstens eine Sehnsucht und ein Augenblick. Und würde dies Allsein auch nur weggedrängt von dem Gedanken: wie schön ist dies! Genießend der Schönheit, gleiten wir zurück ins Ich. Freilich, immer noch uns schwebend haltend zwischen All und Ich, zwischen Sein und Anderssein. Schönheit fühlen ist Ausruhen vom Ich, wenn auch kein Losgelöstsein und Vergessen. Welt- und Schönheit-offen lieg' ich hier und lebe. Welt und Schönheit liebend lieg' ich hier. Wie schön ist dies! Mit den Halmen wiegt sich meine Seele vom Hell ins Dunkle, vom

---

Es handelt sich also um das eigenartige Wesen der „Person" (denn „Dasein" ist Person-sein!) im Unterschied von der „Sache".

Man kann aber bei allen diesen Wesensbestimmungen die Frage nach dem „Sein" (im Sinne des wirklich- oder real-Seins oder des ideal- oder bloß gedacht-Seins) „einklammern". Ist dies richtig, so ergibt sich daraus, daß der Sinn von „Sein" bisher eine Klärung nicht erfahren hat. [D. Hg.]

Dunkel hin ins Strahlende. Blauer Himmel und selige Lichtflut um uns. Schlank und fest stehen die Ähren, und auch von mir fällt ab, was müde und lässig war. Aber nicht, daß wir dem Leben n ü t z e n , sei unser Gemeinsames, sondern daß wir uns bekennen zu dem Geschlecht, das vom Dunkel ins Helle strebt. Ihr tut es natursicher, sonnentrunken und vorbestimmt. Mensch sein heißt dagegen: Kampf, Zweifel und Schicksal haben, Abbiegen und Anderswollen. Mensch sein heißt: denkend die Welt gebären, nicht nur aufwärts wollen, sondern auch bestimmen, was aufwärts sei; Mensch sein heißt: vom Seienden ins Seinsollende zielen. Ach, daß ich solch ein Mensch werde! Meine Seele wiegt sich mit euch vom Dunkel hin ins Strahlende: euch befruchtet der Wind und mich befruchtet die Sehnsucht. Alt werden bedeutet nicht, die Schönheit verlieren, sondern die Sehnsucht verlieren; durch Erfahrung und Alltag die Güte und Kraft und die gläubige Seele verlieren. Fast körperlos aufgelöst in Sonne und Licht liege ich hier und doch innig verschwistert und geschmiegt an die Erde. So will ich an Erfahrung, Alltag und Seiendes mich schmiegen und doch Erfahrung, Alltag und Seiendes auflösen in Sonne und Licht des Seinsollenden. Ach, daß dieses Licht zur Glut in mir würde! Glühend lieg' ich hier auf meiner Insel des Glücks, glühend liege ich unter mir, glühend fliege ich über mir. Ährenrauschen — — Sonne — Einsamkeit. Die Halme beugen sich — — der Gott der Reife geht durchs Feld. — —

Denk-Wunder

Von L i e s e l S p a n g e n b e r g

Wenn du das Wunder ganz ermißt,
daß du als Staub im All dich siehst
und siehst das All sich widerspiegeln
im Hirn des Stäubchens, das du selber bist,
dann weißt du erst, wie klein und groß
du selber in der Schöpfung bist! —
Demut und Ehrfurcht dann
Frucht der Erkenntnis ist.

Zur Einführung in die Philosophie

V. Zur Ethik: Ethische Theorien (Fortsetzung).

Auch K a n t sucht ursprünglich die Erkenntnis des Sittlichen auf das Gefühl zu gründen, später jedoch gründet er sie auf die „V e r n u n f t" (ratio), die er in diesem Sinne als die „praktische" Vernunft bezeichnet, während er sie „reine" (richtiger: „theoretische" oder „spekulative") nennt, sofern sie das Seiende erfaßt. Vermutlich verband Kant mit dem Begriff des „Gefühls" den Nebengedanken des Schwankenden, Unsicheren, mit dem der „Vernunft" dagegen den eines Vermögens, das zu sicherer,

objektiver, ja a priori gültiger Erkenntnis führe. Da er aber von der objektiven Gültigkeit und Verpflichtungskraft des Sittlichen aus eigenem innersten Erleben heraus überzeugt war, so proklamierte er die „Vernunft" als die Quelle der sittlichen Erkenntnis, ja der sittlichen Normen selbst. Damit wollte er nicht sowohl eine psychologische Behauptung aufstellen, als vielmehr seine Überzeugung von der Geltungskraft und der Selbständigkeit des Sittlichen Ausdruck verleihen. Wie er von da aus auch dazu kam, in der „Autonomie" (s. o.) das Wesen der sittlichen Persönlichkeit zu erblicken und die Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion und die der Ethik von der Theologie (und Metaphysik) zu erklären, haben wir bereits gesehen. Besonders bedeutsam ist auch, daß er die „subjektive" Seite (s. o.) nämlich Gesinnung, Willen, Absicht, als den eigentlichen Gegenstand der sittlichen Beurteilung erkannt. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Mit dieser seiner „Gesinnungsethik" überwindet er alle bloße „Erfolgsethik", die den eigentlichen Wert in irgendwelchen Erfolgen des Handelns (Glück, Wohlfahrt, Kulturförderung) sieht. Mit solcher Erfolgsethik ist nicht nur das eigentliche Wesen des spezifisch sittlichen Wertes verkannt, sondern auch eine Veräußerlichung des Ethischen gegeben, sofern dieses nicht mehr allein abhängig gemacht wird von der freien Entscheidung der Person, sondern in erheblichem Maße auch von äußeren Faktoren, die ja vielfach über Erfolg und Mißerfolg weitgehend bestimmen. Es ist leicht ersichtlich, daß zu dieser „Erfolgsethik" auch die „eudämonistische" zu rechnen ist, insofern sie wenigstens das Glück, in dem sie den sinngebenden Erfolg des sittlichen Wollens sieht, als einen Zustand des Behagens, der Freude, der Befriedigung und der Beseligung faßt. Denn wenn auch solche Innenzustände vom sittlichen Wollen bedingt sein können (und in tiefer, reiner Form wohl nie ohne dieses zustande kommen), so sind sie doch auch von anderen Umständen, z. B. Gesundheit, äußerem Wohlergehen, Freisein von Schmerzen und Sorgen, in hohem Grade abhängig. Darum kann Erreichung des Glückes nicht Kennzeichen des „Guten" (nämlich des „guten Willens") sein, und für den sittlichen Menschen muß das Wort Nietzsches gelten: „Trachte ich denn nach Glück? Ich trachte nach meinem Werk."

Innere Entwicklungen

Aus dem Leben einer Frau (in Briefen).

I.

... Unbewußt bin ich den okkulten Weg gegangen, denn ich erinnere mich nicht, je in meiner Jugend von okkulten Dingen gehört zu haben. Ich bin Tochter eines Arztes. An Bildung ließen es meine Eltern gewiß nicht fehlen, denn ich besuchte die höhere Töchterschule und später ein Institut. Da mein Vater und Bruder einem alten Korps angehörten, so wurde ich überall in die ersten Kreise eingeführt. Ich möchte dies nur bemerken, um Ihnen den Kontrast vor Augen zu führen, in dem ich mich heute befinde. Da mein Mann 1913 starb, mußte ich ganz allein für mich und meine zwei Kinder sorgen. In großer Niedertracht brach meine reiche Verwandtschaft jeglichen Verkehr mit mir ab; man gab mir nur den einen Rat, meine Kinder ins Waisenhaus zu tun und mir eine Stellung zu suchen. Ich war dann während des Krieges in solcher Seelennot, daß ich beschloß, mich und meine Kinder durch Gas aus dem Leben zu schaffen. Aber nun setzten die Wunder meines Lebens ein: Als ich an das Bett meines schlafenden Kindes trat, um Abschied zu nehmen, wachte es plötzlich auf, schlang seine Ärmchen um mich und sagte, daß ein großer Engel neben ihm gestanden sei, und daß ihm kein Leid geschehen könne. Nun konnte ich natürlich meinen Plan nicht mehr ausführen. — Und nun das zweite Wunder: Ich hörte hier die theosophischen Vorträge mit an und wurde dadurch zu den abendlichen Sitzungen eingeladen. Als ich nun dem Vorsitzenden erzählte, daß ich gar nichts mehr glaube, weil ich als „idealer Narr" im Leben an allem gescheitert sei, während meine Geschwister, die von Idealen nichts wissen wollen, zu höchsten Ehren emporgestiegen: in all den schwarzen Gedanken durchzuckte mich plötzlich ein ganz heller Gedankenblitz.

Ich erkannte die Mission Christi, weshalb er hat leiden müssen: weil es ohne Leid keine innere Erleuchtung gibt. Und dann sah ich Noahs Offenbarung der Offenbarung Christi gegenüberstehen und erkannte, daß alle Offenbarungen einem Urgrund entstammen, nämlich der Polarität aller Dinge. So sagt Noah: „Und es soll nicht aufhören Samen und Ernte", und Christi Worte haben denselben Sinn: „Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten." (Auch der Genius Goethe äußert sich: „Wer nie sein Brot mit Tränen aß usw.") Nun wußte ich, daß der Dualismus der Schlüssel zu allen okkulten Geheimnissen ist. So oft ich ihn probiere, sperrt er auf. Prüfen Sie bitte selbst meine beiliegenden Ausführungen über die Offenbarung des 19. Jahrhunderts und die Erklärung über Dürers „Melancholie".

Da ich mir Ihr Buch „Wissenschaftlicher Okkultismus" kaufte, mußte ich natürlich Ihrer Schrift entnehmen, daß Sie, sehr geehrter Herr Professor, für okkulte Fragen ein gewisses Interesse besitzen. Aber ich kann mir schon denken, daß derjenige, der noch nie ein okkultes Erlebnis hatte, genau so wenig dafür übrig hat, als wie ein Schwerhöriger für Musik. — Ich glaube aber trotzdem, daß Sie, der große Wahrheitsforscher, der Sie sind, zugeben, daß nicht das sichtbare Stoffliche, sondern die unsichtbaren Kräfte des Universums das Ewige sind. Ebenso, daß es feinste Kräfte der Seele gibt, die aus dem Unsichtbaren schöpfen, woher es kommt, daß alle Philosophen, Dichter, Künstler und Mystiker bemüht sind, das Unsichtbare in sichtbare Form zu bringen. So dachte ich, Sie würden wenigstens die Logik anerkennen, mit der ich die Grundlinie klarlegte, auf der alle Philosophien und Religionen aufgebaut sind. Wie groß z. B. die Intuitionsgabe der religiösen Genies gewesen ist, geht wohl daraus hervor, daß der Rhythmus des Wellengesetzes heute allgemein als das Lebensprinzip allen Geschehens anerkannt wird, denn wir wissen, daß alles Leben aus Schwingungen besteht, und daß selbst Gedanken elektrische Wellen sind. Dies erkannten die Religionsstifter bereits vor 2000 Jahren und noch früher, denn die Griechen hatten ihren Meeresgott Poseidon, die Chinesen hörten den Gott „Tao" aus den Meereswellen sprechen, und das Gleichnis Christi, daß Petrus über das Meer zu ihm hingehen soll, mag auch hier beweisen, daß das Wellengesetz der Träger von allem ist. Und sagt nicht der Dichter: „Dein Herz gleicht ganz dem Meere usw." Selbst die Christuskrone liegt im Gleichnis der schaumgekrönten Meereswogen, wenn es heißt: „Meereswogen, schaumgekrönt, mit dem Sturm sind sie versöhnt durch des Kampfes Krone." Wir brauchen alle Religionen nur als Symbole aufzufassen, dann ist der tiefste Sinn des Lebens erkannt. Sollte dieses Wissen wirklich nicht von Nutzen sein für die Dummen, die heute noch in Dogmen stecken und auch für die anderen, denen Religion ein „Humbug" ist? Wie unendlich fortschrittlich könnte in dieser Beziehung in Ihrem hochgeschätzten Blatt ein Fingerzeig wirken! Aufklärend wirken und doch die heiligsten Güter der Menschheit nicht zerstören, das ist doch wohl die Aufgabe aller großen Menschen.

Darf ich Ihnen versichern, daß Sie mir durch Ihre liebenswürdige Karte eine große Ehre und Freude bereitet haben! Es ist so schön, zu wissen, daß es noch Menschen auf der Welt gibt, die um einer großen Idee willen etwas tun und innerlich frei sind von kleinlichen Standesvorurteilen und egoistischen Zwecken. Sie fragen mich, sehr geehrter Herr Professor, über meinen Lebenslauf und Erfahrungen. Ich schrieb Ihnen bereits, daß ich die jüngste Tochter des Dr. med.... bin. Mein Bruder ist... Ich bin heute Schreiberin. Sie sehen also, daß ich die Einzige bin in meiner großen, vornehmen Verwandtschaft, die vom Schicksal bis aufs Blut gedemütigt wurde. Meine jetzige Arbeitsstelle ist mir lieb, aber was ich die vielen Jahre vorher ausgestanden habe, die seelische Not und Verlassenheit ist nur annähernd zu vergleichen mit der häßlichen Melancholie Dürers, wie er sie als grauenhafte Fledermaus über den Himmel malt und sie dort ihre Schwingen ausbreitet.

Ein „okkultes Erlebnis" ist immer ein „außergewöhnliches". Es ist wie bei dem Genie: die messerscharfe Grenze zwischen Wahnsinn und Wirklichkeit, der Punkt, wo Sichtbares und Unsichtbares sich treffen. Niemals könnte ein Mensch aus freien Stücken bis in die letzten Tiefen seines Seins hinabsteigen, wenn nicht das Schicksal ihn dazu zwänge. Erst wenn wir wie Schillers Taucher bis auf den letzten Grund gestoßen sind, können wir den Becher (der dann wohl der Leidenskelch ist, der heilige Gral) mit hinaufnehmen in die Wirklichkeit. Eine „Offenbarung" ist etwas, das uns aus

dem Übersinnlichen zufließt; immerhin ist sie, wie alles in der Natur, natürlich und gesetzmäßig. Leuchtet doch auch erst dann der Blitz hervor, wenn die Wolken am schwärzesten sind. Und so wurde ich plötzlich innerlich erleuchtet, d. h. ich „schaute Gott". Wenn unsere eigenen Gedanken etwas ausgrübeln, dann bleibt doch immer noch ein Rest von Zweifel übrig, ob unser Urteil unwiderleglich ist. Bei einer Offenbarung aber ist das anders. Ihre Wahrheit ist aus der Ewigkeit geboren; aber auch die Offenbarung hat ihre Gesetze. Die Seele muß durch Leid und Sturm und Sonnenschein gegangen sein, muß die innere Reife haben wie eine Kastanie, deren Hülle aufspringt und das Innere zeigt, wenn der Sonnenstrahl sie berührt. Wenn in der Schmetterlingspuppe nichts drinnen ist, kann auch kein Schmetterling ausfliegen. Eine Offenbarung ist also nicht so, als wie ein Regen, der auf alle fällt; deshalb gab es niemals die Religionsstifter in Scharen, sondern nur vereinzelt. Gerade als ich den Glauben an alles Göttliche aufgeben wollte, hat er sich mir geoffenbart. Ich selbst wäre nie auf den Gedanken gekommen, daß sich die Offenbarung Noahs mit der von Jesu decken könnte. Aber indem ich dies nun klar „erschaute", ward mir zugleich der Schlüssel in die Hand gegeben zu allen okkulten Geheimnissen. Die „okkulte Sprache" ist nicht unsere alltägliche Sprache; sie ist die Sprache der Gleichnisse. Die Worte Jesu dürfen nicht mit unserem Wörterschatz übersetzt werden, sondern sie hatten, wie jede Geheimschrift, ihren Schlüssel. Wenn Jesus vom Tode sprach, so meinte er das Gegenteil, denn er sagte: „Siehe, das Mägdlein schläft nur", und „Ihr werdet alle verwandelt werden." Unter „Liebe" verstand er „Harmonie", unter „Haß" Disharmonie, aber niemals menschliche Leidenschaften. Er, als geoffenbartes Gesetz, wußte auch, daß Gegensätze nur durch ihre Gegensätze in Schach gehalten werden können: Traurigkeit wird durch Freude vertrieben und Haß durch Liebe geheilt. Feuer kann ja auch nur mit Wasser gelöscht werden. Aus der Versöhnung der Gegensätze von Tag und Nacht entspringt der „neue Morgen". Alles Okkulte ist paradox. Auch Goethe offenbart in seinem „Schatzgräber" das Geheimnis der Gegensätze: „Tagesarbeit — Abends Gäste — Saure Wochen — Frohe Feste sei dein künftig Zauberwort" (oder Zauberschlüssel). Schillers Genius spricht ebenfalls in Gegensätzen: „Und ob alles im ewigen Wechsel kreist, es herrscht im Wechsel ein ruhiger Geist!" Es gibt nur eine einzige Wahrheit und nur eine einzige Quelle, aus der die Wahrheit geschöpft werden kann. Wäre der „Genius" im Menschen keine Offenbarung des Göttlichen, sondern etwas „Individuelles", dann müßte jedes Genie eine andere, seinem eigenen Sinn angepaßte Meinung haben, so aber widerspricht keine Aussage der anderen, sondern sie decken sich gegenseitig. Nicht nur Jesus, Goethe usw., auch Einstein hat seine Relativitätstheorie auf den Gegensätzen aufgebaut. Als ich Kant und Schopenhauer und die alten Philosophen studierte, mußte ich mir sagen, daß ich das ja auch alles herausgefunden habe durch den okkulten Schlüssel. Man sagt ja, daß nichts Neues mehr kommt, daß alles schon einmal da war. Aber ich habe noch in keinem Buch gelesen, daß Philosophie, Naturwissenschaft und Religion sich deckt, und doch ist es so. Es braucht nur die Religion aus alten Erkenntnissen heraus wieder neu geboren zu werden, dann wird sie den Schlüssel bilden zu einer einzigen großen Wahrheit, die alles umfaßt. Nehmen wir alle Religionen nur als „Symbole", und wir werden erkennen, daß in ihnen die Gesetze des Universums sich offenbaren. So steht im Alten Testament: „Ich bin" der Herr, dein Gott und nicht „Ich" bin. Denn das „Ich" würde den Egoismus ausdrücken, das „Ich bin" hingegen ist das „Sich-selbst-bewußt-werden", Sich-selbst-offenbaren. Auch wir können nur aus dem Mittelpunkt inneren Schauens heraus Klarheit erhalten. „Das „Ich bin" ist die höchste Konzentration. Auch „Selbstlosigkeit" ist in der Bibel falsch übersetzt. Es muß heißen: „Selbstvergessenheit". In „Selbstlosigkeit" ist man das Ausnützungsobjekt für den Egoismus der andern, doch in „Selbstvergessenheit" sind wir unser Selbst durchaus nicht „los"geworden, wir sind im Gegenteil mit unserem Selbst nie inniger verbunden als in äußerster Konzentration bei der Hingabe an eine große Idee. Eine „okkulte Wahrheit" muß immer den Gegensatz in sich einschließen, sie steht niemals für sich allein. So ist es auch hier: indem wir uns in dem Suchen nach Klarheit vollkommen „vergessen", ist „Selbstvergessen" zugleich höchstes „Zu-sich-selbst-kommen". In sich konzentriert, sich durch sich selbst erfüllend, unbewußt in der Allheit aufgehend, so offenbaren sich uns doch auch die Gesetze im Weltall. Wie es einen Schwerpunkt

im Materiellen gibt, so hat jeder in sich selbst seinen geistigen Mittelpunkt. Ihn zu finden ist des Lebens Zweck und Erlösung. Dort ist die Urquelle unseres Seins, zu der uns auch Christus hinführen wollte, aber nicht zu einem Himmel über den Sternen. Die Gesetze zu erkennen, auf denen wir aufgebaut sind, und uns mit den Gesetzen des Universums in Harmonie zu setzen, ist der Schlüssel der Erkenntnis. Jeder ist sich selbst sein Gesetzgeber, wenn er dem großen Gesetz *in sich* gehorcht. „Siehe, das Himmelreich ist *in* Euch." Trotzdem das Gesetz, wie es in der Bhagarad-Gito heißt, interesselos, d. h. „parteilos" dabei steht, so ist es dennoch der Erhalter von allem, es ist höchster Erzieher und treibende Kraft. Es ist dem Gesetz gleich, ob wir es erfüllen oder nicht, denn es muß dem Menschen den „freien Willen" lassen, sonst würde er zum Mechanismus herabsinken. Aber an der Übertretung des Gesetzes *lernen* wir, seine unausbleibliche *Wirkung* erzieht uns. Wir selbst schaffen die „Ursache", das Gesetz gleicht nur aus, deshalb ist es höchste Harmonie und Gerechtigkeit. Deshalb stand auch über allem Leben das „Du sollst!" Du selbst sollst dir dein Gesetz sein, das sich aus sich selbst heraus erfüllt. Nur im „Individuellen" liegt die Erlösung. Alles, was uns nicht auf uns selbst zurückführt, ist Lüge. Den meisten Menschen aber ist der Beifall der Menge mehr wert als die innere Stimme Gottes. „Ich und der Wille meines Vaters sind *eins*", sprach Jesus. Seine Erkenntnis war soweit entwickelt, daß er vollkommen unbeeinflußt blieb, ob die Menge „Hosiannah!" schrie oder „Kreuziget ihn!" Nur unsere innere „Magnetnadel" kann uns den richtigen Weg führen. Bis jetzt haben es nur die Mystiker fertiggebracht, Gottes Willen zu erkennen und in ihm aufzugehen. Sie wußten: „Wer sein Leben aufgibt, der wird es gewinnen." Die *Überlieferung* ist nicht die ganze Wahrheit, sie spricht nur von dem Weg nach „innen", der okkulte Schlüssel aber kennt nur den „Dualismus". Wir müssen außen und innen wie eine Masche verstricken: reinstechen, durchziehen; abheben und vollenden wird dann das Gesetz oder Gott. So finden wir zur ewigen Dreiheit hin. Das „Innen" mit dem „Außen" in Einklang bringen, denn sie gehören beide zusammen, wie Himmel und Erde. Unlösbar sind beide, und beiden heißt es „getreu" sein. Zarathustra lehret uns also: „Euer Geist und Euere Tugend diene dem Sinn der Erde, meine Brüder; und aller Dinge Wert werde *neu* von Euch gesetzt. Darum sollt Ihr *Kämpfende* sein, darum sollt Ihr *Schaffende* sein! Wissend reinigt sich der Leib; mit Wissen versuchend, erhöht er sich. Dem Erkennenden heiligen sich alle Triebe; dem Erhöhten wird die Seele fröhlich!"

Nun ist es nachts 12 Uhr und ich muß endlich schließen. Da ich Haushalt und Beruf zu versehen habe, bleibt wenig Zeit zum Schreiben. Aber man vergißt alles um sich her, wenn man ins Philosophieren kommt. Entschuldigen Sie nur die hastige Schrift; es ging alles sehr in Eile.

Ergebenst Ihre N. N.

Aussprache

I. Über das logische Paradoxon des Zeno (vgl. H. 2, S. 54)

Antwort auf die Behauptungen des Herrn Dr. *Friedrich Bungart*

1. Ich stimme mit Bungart vollkommen überein, daß Schanzer zu dem eigentlichen Kern des Problems nicht durchgedrungen ist. Dies habe ich in meiner Antwort in der Zeitschrift „Philosophie und Leben", Februar 1930, unter Punkt 2 festgelegt und bewiesen. Dies ist aber auch das einzige, worin ich mit Bungarts Ausführungen übereinstimme.

2. Es ist ein Irrtum Bungarts, wenn er glaubt, daß sein Argument in der Beweisführung: „Der Wettlauf zwischen Achilles und der Schildkröte ist ein in der Zeit sich abspielender und vollendender Vorgang, Zeno hebt von vornherein die Zeitlichkeit des Vorganges auf, indem er von den beiden wesentlichen Merkmalen der Zeit, dem Nacheinander und der Dauer, die Dauer einfach fallen läßt, von welcher er ausgeht", von mir unbemerkt geblieben ist und nicht erwähnt wurde. Vielmehr hebe ich in meiner Abhandlung **ausdrücklich** hervor: „Zeno vermeidet es **kniffigerweise**, in dieses Problem die Zeit hereinzubringen, denn sonst wäre das

Paradoxon zu durchsichtig. Würde er uns nämlich, wie wir es sonst gewohnt sind, durch gleichmäßige Zeitabschnitte führen, so würde Achilles nach dem zweiten Abschnitt die Schildkröte überholen und dadurch das Paradoxon unmöglich machen. Würde er die Zeitabschnitte progressiv, also ganz unnatürlich kürzen, wäre die Konstruktion des Paradoxons gekünstelt und dadurch zu durchsichtig." Hier habe ich alles gesagt, was von der Zeitlichkeit im Zusammenhang mit diesem Problem zu sagen ist und gesagt werden darf.

Der Unterschied zwischen Bungarts Beweisführung und meinen Bemerkungen ist der, daß Bungart von diesem Gesichtspunkt **allein** das Problem zu lösen glaubt: „Denn er (Zeno) berücksichtigt überhaupt nicht die Zeiten zur Zurücklegung der einzelnen Strecken", während ich, wie gezeigt, das Außerachtlassen der Zeitlichkeit des Vorgangs zwar beachte, es jedoch als eine Finte charakterisiere, und dieses Argument keinesfalls ausreichend finde, das Problem dieses Paradoxons aufzuklären oder gar restlos zu lösen.

2. Dadurch, daß Zeno dem Nacheinander den **Zeitcharakter** nimmt und nur seine logische Form, die in einer unbegrenzt fortsetzbaren Folge besteht, behält, soll nach Bungart die eigentliche Wurzel des Paradoxons liegen. So richtig Bungarts Beobachtung im allgemeinen ist, genügt sie nicht zur Auflösung dieses Dilemmas. Schalten wir einmal das Streckenverhältnis vollständig aus und betrachten wir das Problem **nur** vom Standpunkt der Zeiten zur Zurücklegung der einzelnen **Strecken**: Nehmen wir also an, es sei bei der doppelten Geschwindigkeit von Achilles gegenüber der Schildkröte letzterer ein Vorsprung von einer halben **Stunde** gegeben. Achilles würde also in der ersten halben Stunde den Ausgangspunkt der Schildkröte erreichen, die Schildkröte wäre gleichzeitig vorgerückt. Im zweiten Abschnitte würde Achilles den zweiten Ausgangspunkt der Schildkröte in einer Viertelstunde einholen, die Schildkröte wäre wieder vorgerückt usw. Achilles würde die Schildkröte also auch dann nicht erreichen, wenn wir den Vorgang **nur** in der **Zeit** abspielen ließen. Aber auch in der dritten aller noch möglichen Varianten, wo wir sowohl die Zeit als auch die Streckenausmaße berücksichtigen, kommen wir zu demselben Paradoxon.

Da also das Paradoxon ganz unabhängig davon existent ist, ob es ein in der Zeit oder zeitlos abspielender Vorgang ist, müssen andere Tatsachen die Existenz des Paradoxons begründen und ermöglichen. Und wir finden andererseits, daß das Paradoxon **nur** dann möglich wird, wenn wir den Vorgang in die Form einer fallenden Progression hereinzwingen. Folglich kann es für das Zustandekommen dieses Paradoxons keinen anderen Grund geben, als die Form der bis ins Unendliche fallenden Progression, in die es hereingezwungen wird.

4. Mit der Behauptung Bungarts, daß die Aufeinanderfolge der Strecken nicht mehr die zeitliche, sondern die rein logische Folge der geometrischen Reihe sei, und daß die von Zeno bewiesene Unvollendbarkeit des gliedweisen Fortschrittes innerhalb der Reihe nicht zeitlichen, sondern logischen Sinn hätte, kommt er der Lösung etwas näher. Wie jedoch bewiesen, ist das Bestehen des Paradoxons ganz unabhängig von der Zeitlichkeit und der Zeitfolge, und ich halte demnach die Behauptung, die in meiner Abhandlung aufgenommen ist, aufrecht: „Das Fortsetzen der fallenden Progression eines echten Bruches bis ins Unendliche ist nur **gedanklich** vollziehbar, und indem Zeno dies in dem Beispiel des Achilles tut, kann Achilles in der **Wirklichkeit** die Schildkröte niemals erreichen."

5. Die Summe einer unendlichen Reihe ist der Grenzwert, dem die Folge der Partialsummen zustrebt. Wir können aber mit den einzelnen Gliedern der Reihe nie ans Ende gelangen und vollenden sie nur dadurch, daß wir das letzte Glied verdoppeln, oder den Rest vernachlässigen bzw. aufrunden was doch dem grundlegenden Erfordernis einer **unendlichen** fallenden Reihe zuwiderläuft. Die Voraussetzung für eine derartige Reihe ist, daß jedes Glied sich von dem vorhergehenden Glied in gleicher Weise unterscheidet. Verdoppeln wir das letzte Glied, so weichen wir von diesem wichtigsten Kriterium ab. Es ist daher meine Behauptung, daß nur unter Vernachlässigung dieser Bedingung die Reihe unendlich gemacht wird, nicht falsch. Im Bezug auf Grenzwert und dessen mathematische Behandlung und Auswertung hat Bungart recht. Bei der Ergründung der „**Seinsart** mathematischer Gebilde" aber ist es unerläßlich, zwischen der mathematischen Behandlung derartiger unendlicher Reihen

und dem Wirklichkeitswert derselben zu unterscheiden. Und in dieser Unterscheidung liegt auch der Kern für die Lösung dieses Paradoxons und aller anderen derartiger Probleme.

6. Ich verweise auf meine Arbeit: „Die Zahl als Instrument zur Bestimmung von Verhältnissen und Beziehungen", als Sonderausgabe dieser Zeitschrift, in der ich versuche, die Ursachen und den wahren Zweck der Zenonischen Probleme zu ergründen.

Friedrich Neuburg, Leitmeritz.

II. Das Wesen mathematischer Erkenntnis (und das Paradoxon des Zenon)

Zu den in einigen Nummern von „Philosophie und Leben" verstreuten Auseinandersetzungen über das Paradoxon von Zeno würde ich nicht auch noch das Wort ergreifen, wenn ich nicht glaubte, einen vielleicht nicht unwillkommenen Beitrag liefern zu können zu der Frage, worin denn eigentlich das Wesen mathematischer Erkenntnis bestehe. Philosophisches Denken und Erkenntniskritik können nicht gut ohne einander bestehen, und wenn der philosophisch Denkende es unterläßt, immer wieder die Frage zu stellen nach den Voraussetzungen, nach dem Gültigkeitsgrad, dem Geltungsbereich und den Geltungsgrenzen einer Erkenntnis, so wird er nicht hoffen dürfen, zu einigermaßen sicheren Einsichten zu gelangen.

Die Mathematik genießt wegen der Sicherheit ihrer Feststellungen mit Recht ein hohes Ansehen; namentlich von solchen, die ein engeres Verhältnis zu ihr nicht gewonnen haben, wird sie oft geradezu angestaunt. Dazu liegt aber eigentlich kein Anlaß vor. Der Grund der außerordentlichen Sicherheit mathematischer Aussagen liegt nämlich in dem eigenartigen Verhältnis, das zwischen einem mathematischen Satz und seinen Voraussetzungen besteht. Dieses Verhältnis ist das der Identität. Ein mathematischer Satz enthält, so parador das zunächst auch klingen mag, niemals mehr als das, was schon in den Voraussetzungen enthalten ist, die vor seiner Ableitung gemacht wurden. Der mathematische Satz und seine Voraussetzungen unterscheiden sich zwar in der Form; aber rein inhaltlich überschreitet der mathematische Satz niemals den Bereich dessen, was in den Voraussetzungen enthalten ist. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, diese Behauptung in vollem Umfang zu beweisen; zeigen aber läßt sich die behauptete Identität an jedem mathematischen Lehrsatz; und es hat einen guten und ganz bestimmten Sinn, wenn seitens führender Mathematiker gesagt wird, die ganze Mathematik lasse sich auf den logischen Grundsatz der Identität zurückführen; sie sei letzten Endes weiter nichts als eine einzige große Tautologie.

Zenos Satz, daß Achilles die Schildkröte nicht einhole, ist seinem wesentlichen Gehalt nach ein mathematischer Satz. Zeno hat ihn aus ganz klaren Voraussetzungen einwandfrei abgeleitet, und die Aussage ist auch ganz einwandfrei richtig, wenn sie in dem Bereich bleibt, für den sie auf Grund der gemachten Voraussetzungen abgeleitet ist. Zeno, der mit der Feststellung von allerlei Paradoxien eine ganz bestimmte philosophische Absicht verband, machte nun den Fehler, den von ihm bewiesenen Satz über seinen Geltungsbereich hinaus als gültig anzusehen, und nun laufen Achilles und die Schildkröte schon seit ein paar tausend Jahren durch die Philosophie, ohne daß der schneller laufende Held das verfolgte Tier einholen und überholen darf. Daß er die Schildkröte einholen und, wenn er weiterläuft, überholen muß, daran zweifelt niemand, das läßt sich auch durch einfache Rechnung einwandfrei nachweisen; es läßt sich auch der Zeitpunkt der Einholung ganz genau berechnen — an alledem ist gar nichts Problematisches oder Paradoxes; aber rein logisch soll eben die Einholung nicht möglich sein.

Reduziert man Achilles und die Schildkröte auf zwei Punkte, A und S, die sich auf einer geraden Linie mit verschiedenen Geschwindigkeiten in gleicher Richtung bewegen, macht man ferner ganz entsprechend der Darstellung des Zeno die weiteren besonderen Voraussetzungen, daß die Geschwindigkeit des Punktes A doppelt so groß ist wie die Geschwindigkeit des Punktes S; ferner daß sich A beim Beginn der Bewegung um die Strecke s hinter B befinde und daß A, um zunächst die Strecke s aufzuholen, genau eine Minute brauche, so muß A den Punkt B gerade am Ende der zweiten Minute einholen. An Zeitpunkten, die vor dem Ende der zweiten Minute liegen, muß sich natürlich A immer noch hinter B befinden. Und nun möge man die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß Zeno für seine Darstellung nur solche Zeit-

punkte wählt, die vor dem Zeitpunkt: „Ende der zweiten Minute" liegen. Er stellt, wie eine kleine Nachrechnung ergibt, die beiden Punkte für die folgende Reihe von Zeitpunkten fest: 1, $1^1/_2$, $1^3/_4$, $1^7/_8$, $1^{15}/_{16}$ ... Minuten. Diese Reihe aber kann man fortsetzen, soweit man will, sie bleibt mit ihren Werten stets unter dem Betrag von zwei Minuten. (Daß die unendlich fortgesetzte Reihe den Wert 2 erreicht, das hat für die Zenonische Betrachtung keine Bedeutung; denn die griechische Mathematik arbeitete noch nicht mit dem Unendlichkeitsbegriff.) Zeno bleibt also mit seinen Zeitpunkten unbedingt hinter dem Zeitpunkt: Ende der zweiten Minute, und für diese Zeitpunkte bleibt sein Achilles eben auch hinter der Schildkröte — das ist eine platte Selbstverständlichkeit. Zeno hätte also nichts anderes sagen dürfen, als: in den von mir angenommenen Zeitpunkten befindet sich Achilles hinter der Schildkröte. Aus dieser Aussage, die gegenüber den Voraussetzungen ja nur eine leicht erkennbare Tautologie ist, durfte er aber nicht die Behauptung machen, Achilles müsse sich immer hinter der Schildkröte befinden, er könne sie niemals einholen. Wenn ein Schüler einen mathematischen Satz, der für ganz bestimmte Voraussetzungen als gültig erwiesen ist, über den Bereich dieser Voraussetzungen hinaus verwendet, so wird ihm das sein Mathematiklehrer rot anstreichen, er wird aber nicht geneigt sein, ihm die Ehre zuzubilligen, ein geistreiches Paradoxon aufgestellt zu haben.

Die Feststellung Zenos war oben eine platte Selbstverständlichkeit genannt worden. Nur der Umstand, daß Zenos Zeitpunkte die Glieder einer fallenden geometrischen Reihe sind, die, soweit man auch die Reihe fortsetzen mag, niemals einen bestimmten Wert, den sogenannten Grenzwert, erreichen, dieser Umstand hat es verhindert, daß die platte Selbstverständlichkeit seiner Feststellung nicht als solche erkannt wurde. In einem bestimmten Sinne kann man alle mathematischen Sätze als Selbstverständlichkeiten bezeichnen, womit freilich nicht gesagt sein soll, daß sie ohne weiteres und ohne daß es nötig wäre, Mühe aufzuwenden, einleuchtend sein müßten; womit ferner nicht gesagt sein soll, daß sie ihrem Gehalt nach wertlos und uninteressant sein müßten, sondern womit gesagt sein soll, daß sie, wenn man den oft recht schwierigen Gang von den Voraussetzungen bis zum Satz selbst durchschritten hat, als eine bereits in den Voraussetzungen liegende und durch die Voraussetzungen restlos bestimmte Aussage erscheint. Das, was man als Evidenz mathematischer Sätze bezeichnet, hat seinen inneren Grund in dem Identitätsverhältnis zwischen Voraussetzung und Satz. Für philosophisches Denken, ist es jedenfalls von Wert, über diese wesentliche Bedeutung mathematischer Erkenntnis im reinen zu sein.

[Die Erörterung über das Paradoxon des Zeno möchte ich mit Rücksicht auf die vielen nicht mathematisch interessierten Leser hiermit abschließen. A. M.]

III. Veränderlichkeit des Zeitlosen?

Sehr geehrter Herr Professor!

In der jüngst von Ihnen empfohlenen Schrift von Karl Groos „Die Sicherung der Erkenntnis" (Tübingen 1927, S. 6) finde ich den Gedanken, daß „irreale und zeitfrei gedachte Begriffe der Wissenschaft sich „verändern" könnten wie das zeitliche Erleben. So hätten sich Begriffe, wie Atom, Ursache, Seele, Tugend usw., im Laufe der Zeit erheblich gewandelt.

Indessen wie soll „Zeitfreies", also Zeitloses, sich ändern können, da doch im Begriff der „Änderung" der Gedanke liegt: erst so, dann anders, also das Merkmal einer zeitlichen Folge?

Antwort: Ich finde Ihr Bedenken begründet. Genau formuliert ist der Sachverhalt wohl dieser, daß mit demselben Wort im Laufe der Zeit (oder auch gleichzeitig von verschiedenen Denkern und Richtungen) verschiedene Begriffe verbunden worden sind. Geändert hat sich also nicht eigentlich der Begriff, sondern die Verwendung des betr. Wortes.

Übrigens finde ich in der jüngeren Schrift von Groos „Methodik und Metaphysik" (ebenda 1928, S. 14) die Stelle: „Man kann streng genommen (!) nicht sagen, daß der Begriff der Ursache als solcher sich zeitlich gewandelt (!) habe; aber der früher benützte ist infolge unseres Nachdenkens... durch einen andern verdrängt (!) worden." Das gilt für allen sog. „Begriffswandel". A. M.

IV. Aus religiösem Erleben

Sehr geehrter Herr Professor!

Ich las gerade in „Philosophie und Leben" (September 1929) Ihren Aufsatz „Jakob Lorbers Gottesbotschaft" und möchte kurz aus meinen Erfahrungen heraus mein Urteil über Intuition und ihre Bewertung zum Ausdruck bringen.

Derjenige, der mal die Wirkung des göttlichen Geistes in dem Tiefpunkte seiner Seele erlebte, der dieses Geistleben in einen festen Ausdruck fassen konnte — ganz gleich, ob als religiöser, philosophisch Denkender oder künstlerisch schaffender Mensch — der ist wohl immer zuerst bestrebt, diesem seinem Innenausdruck alle natürliche Unvollkommenheit abzusprechen, ihn als die vollkommene Darstellung Gottes in seiner Seele anzusehen. Und doch muß mal der Irrtum dieser Ansicht ans Licht kommen. Gar mancher wird dann infolge der Enthüllung der Lüge seines sündig unvollkommenen, vielfach verkehrten Ausdrucks seelisch und körperlich zusammenbrechen — sein zeitlich bedingtes Bewußtsein kann je nachdem diese seine Lüge im Lichte der vollen Wahrheit nicht ertragen, muß darunter ersterben, wird erst im Tode verwandelt werden müssen, um die persönliche Tiefe zu erreichen, die alles, auch die größte Lüge, in sich und an sich gewahren kann. Menschen, die wie Lorber — ich kenne seine Schriften nicht — festhalten an der Vorstellung von der Güte ihres menschlichen Ausdrucks, sind noch nicht durch dieses Sterben gegangen. Unsere Zeit aber gebraucht Menschen, die von Gott kommend bewußt ihre Hölle erleben und dann sich rein menschlich über die Lüge ihrer Natur erheben und sagen können: Ich weiß, wer ich bin; ich weiß aber auch, wer ich sein soll. Ich gebe mich wie vorher der Einwirkung Gottes, der Intuition, hin, lebe schaffend unter dem göttlichen Geiste, auch wenn ich hernach wieder den Ausdruck des Schaffens, das Geschaffene, als unvollkommen erkennen muß. Während der Zeit dieser düsteren Erkenntnis bin ich bestrebt, ganz still zu halten, alles Schwere durch mich hindurch gehen zu lassen, nicht zu murren, mich nicht zu rechtfertigen. Dann aber, wenn die Zeit der Heimsuchung vorüber ist, erhebe ich mich als ein anderer, der in der Zersetzung seiner Natur die göttliche Naturkraft ergreift, der natürlich mit sich und anderen Menschen verfährt, der auch natürlich die Ausdrucksweisen des göttlichen Geistes im Menschen beurteilt und dabei nicht mehr Gott — den die Form wirkenden Geist — und die göttliche Natur — die hinter allen geistigen Ausdrucksweisen steht mit ihrer Alldaseinskraft — aus dem Auge verliert. — — Ein solcher Mensch faßt Gott doppelt, eben als den schaffenden Geist und die den persönlichen Ausdruck erzeugende Naturkraft. Er ist selber doppelt belebt, geistig aus Gott zu seinem Ausdruck hin und natürlich von sich in die Allweite seines Geistes.

In Hochachtung — Frau L. O., Herdecke (Ruhr).

(Bemerkung der Schriftleitung: Ich bringe diesen Brief zum Abdruck, weil er vielleicht für solche, die Ähnliches erlebt haben, Klärung und Bestätigung bieten kann.)

Besprechungen

Reininger, Robert. Das psycho-physische Problem. 2. verbess. Auflage. Wien, Braumüller. 1930. 292 Seiten. Geh. 11,— Mark, geb. 13,50 Mark.

Der Verfasser behandelt in durchaus eigenartiger Weise, von den traditionellen Voraussetzungen gründlich sich freimachend, das Leib-Seele-Problem, d. h. die Frage, wie denn eigentlich das Körperlichste und das Seelische zu scheiden seien.

Klatt, Fritz. Beruf und Bildung. Potsdam, Protte. 1929.

Der Verfasser, Leiter eines Volkshochschulheims, in engster Fühlung mit dem Geist unserer Zeit und besonders mit dem Geist der Jugend stehend, erörtert hier in feinfühliger und tiefdringender Weise eine Reihe bedeutsamer Probleme der Bildung, besonders der Erwachsenen-Bildung.

Langbehn, Julius. Der Geist des Ganzen. Freiburg i. Br., Herder. 1930. 242 Seiten. Kart. 4,20 Mark, geb. 5,50 Mark.

Der getreue Gefolgsmann der „Rembrandt-Deutschen", Momme, hat in diesem Buch als bester Kenner der Gedankenwelt Langbehns aus dessen Nachlaß das Bedeutsamste und Schönste ausgewählt. Der pädagogische Grundgedanke, der im Titel zum

Ausdruck kommt, ist der, daß wahre Bildung die Persönlichkeiten zur Gemeinschaft und damit zum Ganzen führt.

Die Sprachkraft und Gedankentiefe Langbehns eignet auch diesem Buch. Fr.

Ephraim, Fritz. Freiheitsbegriff Hegels. Berlin, Springer. 134 S. Kart. 7,80 Mark.

Der vorliegende erste Teil dieses Werkes bietet sehr eindringende Untersuchungen über Hegels Freiheitsbegriff in seinen Jugendarbeiten aus der Tübinger und der ersten Berner Zeit.

Burkhardt, Jakob. Kulturgeschichtliche Vorträge. Geh. 3,75 Mark.

Francé, Raoul. Die Wage des Lebens. Geb. 3,— Mark.

Die beliebte Sammlung der Taschenausgaben des Verlags Alfred Kröner, Leipzig C 1, hat mit diesen zwei Bändchen wieder einen wertvollen Zuwachs erfahren.

Susmann, Margarete. Frauen der Romantik. Jena, Diederichs, 1929. 180 S.

Bettina von Arnim, Caroline und Dorothea von Schlegel, Rahel von Varnhagen und Karoline von Günderode sind in diesem Buche als Repräsentantinnen der Romantik behandelt. Bei dem starken romantischen Zug unserer Zeit wird das Buch sicher Interesse finden, zumal die Verfasserin sich-tiefeinfühlendes Verständnis mit anschaulicher Darstellungsgabe verbindet.

Geiger, Moritz. Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik. Bonn, Cohen, 1930. 183 S. Geh. 8,— Mark, geb. 10,— Mark.

Das Ziel der Beweisführung ist, darzutun, daß die beiden Hauptgruppen der Wissenschaften, die Natur- und Geisteswissenschaften, vermöge der Einstellung ihrer Untersuchungen und der Art, wie demgemäß das Gegenständliche sich ihnen darstellt, nicht ausreichen, die Metaphysik zu begründen. Die nähere Erörterung dieser „Einstellungen" führt zu klärenden Einblicken in alte Probleme, wie das Verhältnis von Leib und Seele, des „Geistes" zur „Seele", der Willensfreiheit usw.

Grimberg, Carl. Weltgeschichte. I. Bd. Orientalische Völker (543 S.), II. Bd. Griechen (635 S.) à 7,90 Mark (Subskriptionspreis; sonst 8,80 Mark). Leipzig, Voigtländer.

Auf Grund der neuesten Forschungsergebnisse und unter Ausscheidung alles Unwesentlichen bietet der Verfasser eine meisterhafte Darstellung, in der die politische Geschichte mit der Wirtschafts- und Kulturgeschichte verwebt ist. Das trefflich illustrierte Werk kann warm empfohlen werden.

Jaschke, W. K. Maria. Eine Stimme aus dem Jenseits? Bamberg, Hepple. 100 S. 2,50 Mark.

Die novellistisch eingekleidete Schrift bietet interessante Sitzungsergebnisse mit Medien. Karl Schneider (der ältere Bruder der bekannteren Medien Willy und Rudi Schneider) verursacht Telekinesien (Fernbewegungen), ferner — zusammen mit einem Medium Luise Weber — sogenannte „Kreuzkorrespondenzen". (Vgl. darüber meinen „Wissenschaftl. Okkultismus", Sammlung Quelle & Meyer, Leipzig, S. 118 f.)

Aufsätze können z. Zeit nicht angenommen werden. Beiträge zur „Aussprache" sind willkommen.

„Philosophie und Leben" kann nur durch den Buchhandel oder unmittelbar vom Verlag (Postscheck: Leipzig 9886), nicht durch die Postzeitungsliste bezogen werden.

Unverlangt eingesandte Schriften werden nach Ermessen der Schriftleitung besprochen. Rücksendung findet nicht statt.

Verantwortlich für Aufsätze und Aussprache: Univ.-Prof. Dr. A. Messer, für das übrige Frau Paula Messer geb. Platz, Gießen, Stephanstr. 25. — Wenn nichts Gegenteiliges bemerkt ist, wird vorausgesetzt, daß Zuschriften an die Schriftleiter in der „Aussprache" (ohne, auf Wunsch mit Namensnennung) verwendet werden dürfen. Für unverlangte Manuskripte wird nicht gehaftet. Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt.